LVMIERE ET VIE

Vivre dans le monde

Ch. DUQUOC

Eschatologie et réalités terrestres

P.-R. REGAMEY

Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du "monde"

G. GILLEMAN

Morale chrétienne en notre temps

M.-J. NICOLAS

Théologie de la mission

R. BEAUPERE

Requêtes de l'œcuménisme

50

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome IX Novembre-Décembre 1960 N° 50

Actualité

de la doctrine chrétienne

Avec ce numéro 50, Lumière et Vie *entre dans sa dixième année. Pour marquer cet anniversaire, il nous a paru bon de reprendre le thème de notre premier cahier, la doctrine chrétienne, et de faire le point.*

Nous avons donc réuni dans ce numéro un ensemble d'études portant sur l'actualité de la doctrine. Successivement cinq auteurs s'interrogent sur des secteurs importants de la réflexion et de la vie chrétiennes.

Les trois premiers articles considèrent tous, d'une façon ou d'une autre, la situation du chrétien dans le « monde ». Le P. Duquoc prend acte des efforts déjà déployés pour bâtir une théologie des réalités terrestres, c'est-à-dire pour déterminer, en fonction de l'ensemble de la Révélation, la signification de l'aventure humaine dans son devenir temporel, par rapport à la réalité dernière annoncée par l'Evangile : la Jérusalem qui vient de Dieu.

Le P. Régamey met à l'épreuve notre doctrine spirituelle et il en propose un renouvellement à l'échelle d'un monde dont « la virulence nous saute au visage ».

Le P. Gilleman, de son côté, examine et juge l'atmosphère morale que nous respirons aujourd'hui ; il propose une éthique de la charité capable de transformer en nous le « vieil homme » en l'homme de l'Esprit.

Les deux derniers articles s'attachent à des aspects fondamentaux du témoignage de l'Eglise aujourd'hui : la mission, au sens le plus général du mot, et l'œcuménisme. Le P. Nicolas se préoccupe de l'annonce de l'Evangile dans un monde animé d'une irréligion positive et d'un humanisme sans Dieu. Il rappelle qu'une théologie de la mission n'est pas autre chose qu'une théologie de la Parole de Dieu et de l'Eglise, comme moyen toujours vivant de la transmettre.

Un des obstacles les plus sérieux et les plus bouleversants au rayonnement de l'Evangile est la division des chrétiens. A partir de l'expérience des rencontres et du dialogue œcuméniques, le P. Beaupère propose, au plan de la réflexion et au plan de la vie, quelques requêtes dont la satisfaction pourrait, s'il plaît à Dieu, préparer les voies à la réunion de tous les disciples du Christ.

Ces études ne constituent que quelques coups de sonde : nous n'avons pas la prétention d'être exhaustifs. Par ailleurs l'on se tromperait en ne voyant dans notre cahier qu'une sorte de bilan statique. S'il s'agit bien, d'une part, de mesurer le chemin parcouru depuis quelques années, il s'agit aussi et surtout d'indiquer les routes qui s'ouvrent devant nous et de suggérer la direction à prendre. C'est ce que font, chacun dans leur domaine, les collaborateurs de ce numéro.

Plus que jamais, en effet, l'Eglise a besoin de chrétiens adultes, à la foi solide et réfléchie, capables d'entendre les appels qui viennent du « monde » et d'y satisfaire par des réponses toujours nouvelles tirées de l'éternel Evangile.

Dans ce souci de ne pas séparer la doctrine de la vie, nous retrouvons la préoccupation formulée dès le premier éditorial de notre revue : « Nous ne voulons pas d'un enseignement hors des besoins de la vie. La Lumière que nous voudrions servir est Vie. Elle n'est pas « formules » ou « pratiques »

mais « doctrine ». Les valeurs éternelles ont leur insertion dans le temps. Aucune disjonction radicale ne peut être posée ».



Notre prochain cahier sera consacré au sacrement de confirmation : *c'est un sujet sur lequel on a beaucoup écrit ces dernières années mais qui est toujours d'actualité ; nous présenterons ensuite un ensemble sur le* ciel ; *puis nous examinerons une question difficile sur laquelle on nous a interrogés à plusieurs reprises : la* tentation ; *l'*Eglise Orthodoxe *constituera aussi le thème d'un numéro en 1961. D'autres sujets nous ont été proposés par des correspondants, que nous remercions vivement : nous en étudions actuellement la mise en œuvre.*

A tous nos lecteurs nous souhaitons une bonne année. Comptant sur leur amicale fidélité — et en particulier sur leur aide pour faire connaître plus largement la revue — nous abordons avec confiance l'étape nouvelle qui doit nous conduire du numéro 51 au numéro 100.

La table des matières de l'année 1960 parviendra à nos abonnés avec le cahier 51.

ESCHATOLOGIE ET RÉALITÉS TERRESTRES

Il y a plus de dix ans paraissait l'ouvrage de G. Thils, *Théologie des réalités terrestres.* Un tel intérêt porté au monde était nouveau en théologie. L'optimisme résolu de l'entreprise rassura les théologiens sur sa légitimité, et, depuis lors, « les réalités terrestres » ont droit de cité dans la construction théologique. Il suffirait pour s'en convaincre, si besoin était, de parcourir la bibliographie théologique de ces dernières années : nous ne citerons pour faire bref qu'un ouvrage collectif paru en 1958, ouvrage consacré à l'actualité théologique[1]. Un chapitre y traite de cette question. Il est significatif cependant que l'auteur de ce bilan n'a pas cru devoir adopter un regard d'ensemble, mais consacre la quasi-totalité de son article à deux domaines de cette théologie : le travail et l'histoire. Sa conclusion, modeste, témoigne à quel point on est encore aujourd'hui, en ce domaine, en pleine obscurité ; il serait donc prématuré de fixer les grandes lignes d'une théologie des réalités terrestres. Elle n'a encore, selon lui, trouvé ni sa méthode, ni son objet. La réserve de telles conclusions nous invite non pas à dessiner l'ossature d'une théologie des « réalités terrestres », mais à en présenter les requêtes et à en marquer les limites. Si l'ouvrage de G. Thils reste un classique de cette question, il le doit au courage que son auteur a eu

1. FEINER, TRUETSCH, BOECKLE, *Fragen der Theologie Heute,* Benziger Verlag, art. de Jakob DAVID, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten,* p. 548 ss.

d'introduire une telle problématique en théologie, mais non pas à l'élaboration qu'il en a donnée, aujourd'hui dépassée.

Il s'agit bien en effet d'une nouvelle problématique, et donc d'un nouvel objet de réflexion. Il s'agit de bien autre chose que d'ajouter aux chapitres déjà copieux de la Dogmatique quelques autres chapitres sur des réalités encore assez mal définies, mais dont il serait indispensable de parler dans le contexte actuel. Il serait vrai de dire que les théologiens ont depuis toujours disserté des « réalités terrestres », mais ils en dissertaient en moralistes. Dire que la théologie se donne un nouvel objet de réflexion, ne signifie pas qu'elle passait systématiquement sous silence ces réalités terrestres : elle les envisageait d'une autre manière. Prenons un exemple : un théologien des siècles précédents s'interrogeant sur le travail, ne cherchait pas à en fixer l'essence ni la signification dans le dessein divin : il s'arrêtait à l'usage que l'homme devait en faire pour qu'il exerçât moralement son activité. Ce qui importait alors au théologien, c'était la manière dont l'homme travaillait par rapport à sa fin transcendante ; ce qui lui importe aujourd'hui, c'est ce que fait l'homme.

Le théologien recherche donc, indépendamment de l'usage moral, le sens des réalités transitoires de ce monde. Il s'interroge en dernière analyse sur le sens de l'existence humaine dans le monde, c'est-à-dire de l'existence humaine dans son historicité et son action mondaine, et non pas dans son rapport immédiat à l'Absolu révélé. En conséquence, le théologien des « réalités terrestres » n'étudie ni un comportement moral, ni un univers de choses indépendantes de l'homme, mais l'univers objectif que crée l'activité humaine. Dans une telle perspective, le monde n'est pas la création de Dieu telle qu'elle sort de ses mains au matin de la Genèse, mais la transformation qu'y opère l'homme. C'est le dynamisme humain au contact avec autrui et avec la nature qui devient objet de théologie. Une telle problématique délimite le champ des réalités appelées terrestres, mais elle ne les inventorie pas. Peu importe au reste si les théologiens ne sont pas unanimes dans la désignation des réalités visées. Il suffit qu'ils s'en-

tendent sur la perspective elle-même, la mise en ordre viendra tôt ou tard.

En effet, ce qui importe, c'est un accord assez vaste sur la légitimité d'une telle perspective. Elle ne va pas de soi. On se heurte ici à des habitudes de penser qui s'enracinent dans la plus ancienne tradition. Une grande partie des théologiens et des spirituels ne virent guère autre chose dans le monde qu'un obstacle à vaincre ou une occasion de se sanctifier. « Tout est vanité », dit l'Ecclésiaste, et l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* ouvre sa réflexion par la méditation de ce texte scripturaire. Tout n'est finalement que paille en comparaison du Royaume à venir, et l'œuvre de l'homme ici-bas, un passe-temps dont la signification est mesurée par la valeur d'éternité qu'il comporte et que définit l'intention théologale qui en est le principe. L'éternité a une telle valeur qu'elle dévalue le monde : « A quoi sert de gagner l'univers si l'on vient à perdre son âme ? » F. Mauriac rappelait cette parole du Christ dans une vive discussion avec le P. Duployé : le premier soulignait fortement l'unique nécessaire qu'il reprochait au second de relativiser par sa trop haute idée de la valeur positive du monde et de l'œuvre de l'homme[2]. Traditionnels, de tels points de vue le sont ; cela ne prouve pas qu'ils fassent droit à la complexité de la réalité sous la grâce. Et aujourd'hui, pensent beaucoup, ils ne répondent pas, non seulement aux interrogations des milieux non croyants sur le christianisme, mais même à l'attente des croyants.

On comprend qu'une telle problématique ait obtenu place en théologie : le mouvement pastoral y invitait ; la promotion du laïcat y poussait. Il faut donner à ceux qui luttent pour la transformation du monde, et la domination de l'homme sur la nature, une assurance que leurs activités ont un sens dans le devenir du Royaume. La morale est ici insuffisante, d'autant plus que le chrétien moderne la confond souvent avec le moralisme et qu'il déteste celui-ci. La notion de « devoir d'état » lui apparaît trop étroite pour apaiser en quoi

---

2. Fr. MAURIAC, Bloc-notes, *L'Express*, n° 418, 18 juin 1959.

que ce soit les questions que posent son activité, ses engagements dans le monde profane. L'intention de charité, si elle donne valeur à une action, ne dit immédiatement rien sur la signification de son contenu par rapport au terme où atteint l'action surnaturalisée. Ce que l'homme fait a réelle importance et non pas seulement la source d'inspiration. L'intention ne fait pas la valeur d'une poésie, mais l'accord entre l'inspiration et la forme. Il apparaît au chrétien que l'accent mis sur la seule charité ou intention le détourne du sérieux de l'action, et démonétise les moyens, tant la fin est transcendante. Le chrétien moderne ne veut pas mépriser le monde. Non qu'il oublie les paroles du Christ et de saint Paul sur la relativité de ce monde. Il les entend, et d'autant mieux que celui qui prend au sérieux le monde en pèse tout le pouvoir séducteur et passionnant ; il peut alors le situer à sa place relative en pleine lucidité. Dans le monde pris au sérieux, ce que l'on fait a du poids, et l'intention ne suffit pas à donner valeur à un contenu sans valeur. Thérèse de l'Enfant Jésus, avec la plus grande charité et la meilleure intention, a écrit des poésies qui n'ont aucun intérêt poétique. Nous apprenons chaque année que la piété ou même la moralité ne font pas un bon film. Il est bien léger de dire : peu importe ce que l'on fait, si l'intention est droite et que la charité inspire. C'est faire abstraction de la situation concrète de l'homme, et de son nécessaire rapport au monde et à autrui. On ne peut en même temps exhorter les laïcs à s'engager dans la lutte pour l'amélioration des conditions de vie, pour une culture plus humaine et un art plus authentique, pour une science toujours plus maîtresse de ses méthodes et une technique plus efficace, une philosophie plus libre et une politique tolérante des diverses formes d'expression religieuse, et leur prêcher une sainte indifférence, en leur démontrant que ce qu'ils font n'est que paille, et que seule suffit l'inspiration théologale. On ne peut défendre, semble-t-il, un tel point de vue et prôner de s'engager résolument dans la montée moderne du savoir et de la puissance. Faudra-t-il donc dire que le christianisme reste muet sur les questions

que lui posent les plus engagés des croyants ? Qu'il est vain de vouloir situer le rapport des diverses activités humaines avec le terme de l'histoire, puisque le contenu de ces activités est de soi neutre vis-à-vis du monde de la foi ? De nombreux théologiens ne se résignent pas à cet abandon. L'évolution concrète de l'humanité et de ses institutions, la science, l'Etat, le travail, la culture, l'art, les civilisations, ont une signification dans le dessein de Dieu, outre l'usage moral que l'on en peut faire. Encore faut-il définir cette signification : c'est ce à quoi s'emploie la théologie dite des « réalités terrestres ». Le contexte actuel fait percevoir toute l'importance pastorale d'une telle recherche.

Le propos de cette recherche est assez simple : il s'agit de déterminer en fonction de l'ensemble de la Révélation la signification de l'aventure humaine quant à son aspect temporel par rapport aux réalités dernières que nous annonce l'Evangile : la Jérusalem qui vient de chez Dieu. La théologie des « réalités terrestres » appelle donc une réflexion sur l'eschatologie, et la simplicité du propos va singulièrement se compliquer. Si, en effet, il apparaît à tous que le déroulement de la réalité temporelle dans son rapport au terme de l'histoire est obscur, on sait peut-être moins que les réalités dernières, connues uniquement par la foi, sont elles-mêmes loin d'être claires. Il est, certes, simple d'affirmer qu'il faut prendre un point de vue eschatologique pour intégrer à la théologie les « réalités terrestres » ; il est moins simple de construire cette théologie sous cette lumière. Expliquons-nous.

L'existence humaine trouvera son achèvement dans le Royaume de Dieu, et le théologien a l'ambition d'établir qu'entre l'achèvement et la préparation, il existe des connexions détectables. Encore faut-il avoir quelque idée de ces « réalités dernières » qu'on désigne du terme grec *eschata* et dont le savoir qui en traite se nomme « eschatologie ». L'étude des « réalités terrestres » nous conduit donc à l'eschatologie, et ceci en vertu de la visée dynamique qu'elle adopte.

Or, il est intéressant de constater qu'indépendamment même de la construction des « réalités terrestres », la théo-

logie moderne, tant en protestantisme qu'en catholicisme, a été amenée à une remise en question de l'eschatologie courante. Et nous assistons actuellement à une reconstruction de la théologie des réalités dernières. Peut-être est-ce même un des points de la théologie où la réflexion fut, sinon la plus fructueuse, du moins souvent la plus radicale.

Jusqu'à ces dernières années, en effet, tout bon manuel de théologie réduisait l'eschatologie à une description sommaire du jugement dit particulier, du jugement général, et des lieux où l'âme, bienheureuse ou malheureuse, devait passer l'éternité. On ajoutait à cette topographie d'au-delà, souvent savoureuse ou naïve, quelques détails sur les corps ressuscités et le monde glorieux. Les théologiens médiévaux, à la fois curieux et audacieux, imperturbablement confiants dans leur raisonnement, ne craignaient pas de préciser les modalités de ce monde futur. Au reste, ils suivaient en bonne partie l'exemple des Livres saints qui invitaient à abonder en ce sens. Mais les théologiens modernes ont peine à faire leurs de telles descriptions. S'ils avaient à se vanter, ils se diraient moins naïfs.

A vrai dire, le passage de la naïveté à la critique leur fut singulièrement facilité en ce domaine. Des études plus scientifiques de théologie biblique, une meilleure connaissance de l'histoire des doctrines théologiques et patristiques, le mouvement de la démythisation, les invitèrent à une saine réflexion.

Le premier effet de cette réflexion fut de ramener l'eschatologie d'un au-delà spatial à une actualité permanente : ce ne sont pas seulement le ciel, l'enfer ou la résurrection qui sont réalités eschatologiques, c'est l'existence chrétienne elle-même. La Bible ne cesse d'affirmer que nous sommes désormais dans l'ère eschatologique, que les réalités dernières ne sont pas simplement à venir, que déjà nous sommes ressuscités avec le Christ et que notre citoyenneté est dans les Cieux. Les « réalités dernières » sont donc le présent puisque de par la mort-résurrection de Jésus nous vivons les derniers temps. Certes, le temps n'est pas achevé, et l'*Apocalypse* nous rap-

pelle que le dernier combat entre le Christ et Satan se déroule dans notre histoire, et que ce combat n'est pas terminé. Par la foi, nous sommes en possession du Royaume à venir, mais nous le possédons comme anticipé et non comme réalisé. Nous sommes dans le temps de la vigilance et de l'attente. Une tension, douloureuse parfois, s'établit entre ces deux moments de l'eschatologie : l'eschatologie anticipée et l'eschatologie achevée. Cette tension définit un dynamisme, celui de l'espérance chrétienne, qui, déjà assurée de son terme, et en goûtant dans la foi toute la plénitude, désire que cette plénitude éclate en gloire : « Seigneur, viens ». Ainsi se clôt la Bible, et la liturgie de l'Avent rappelle chaque année au chrétien le terme de son espérance, en même temps qu'elle creuse son désir de la venue du Seigneur glorieux. L'eschatologie n'est donc plus l'horizon abstrait d'une fin des temps ; elle s'intègre à l'histoire elle-même qui est à la fois l'objet du jugement et du salut de Dieu. On devine quelles importantes conséquences théologiques entraîne une eschatologie ainsi pensée dans le devenir même de l'histoire : elle donne à celle-ci une dimension qui de soi ne lui appartient pas ; elle fonde donc en principe la possibilité d'une théologie de l'histoire.

Malheureusement dès qu'il s'agit de préciser en quoi consiste cette eschatologie commencée, en dehors des sacrements et de la grâce, les théologiens restent perplexes : lire, à même le déroulement de l'histoire, le déroulement du dessein eschatologique de Dieu est une entreprise qui apparaît, dans l'état actuel de la théologie, bien hasardeuse. Le domaine de l'eschatologie commencée reste pour le moment dans l'obscurité, et cette situation ne favorise pas la théologie des réalités terrestres : celle-ci, par hypothèse, postule une mise en rapport de l'activité humaine profane, et du déroulement du dessein de Dieu jusqu'à son terme dans l'eschatologie réalisée.

L'eschatologie commencée prend son sens de son terme : l'eschatologie réalisée. Le théologien semble ici bénéficier de lumières tout à fait particulières de la foi, et, en conséquence, pouvoir retirer en partie à l'obscur le domaine de l'eschatologie commencée. Or, le deuxième effet des études modernes

d'eschatologie a eu pour résultat de rendre à sa transcendance, et de ce fait à une certaine obscurité, une eschatologie trop souvent pensée sur un mode trop humain. La critique s'est employée à réduire le lot d'images spatio-temporelles qui forment le gros contingent des représentations de l'au-delà. Une fois cette réduction opérée, force est de constater qu'il devient extrêmement difficile de préciser la moindre chose sur la réalisation eschatologique de l'homme et de l'univers. On maintient, cela va sans dire, les affirmations du Credo : Dieu sauve et assouvit tout désir humain par sa vision face à face et par la résurrection (qui postule un univers nouveau), et l'homme est privé de la vision de Dieu et donc damné si ses œuvres l'ont détourné de sa béatitude éternelle. Il est vain de vouloir se représenter de telles affirmations : ce que Dieu réserve à ceux qu'il a élus dépasse toute imagination et connaissance, et, à ce point de vue, il n'existe aucune mesure entre ce monde et l'au-delà. Il est non moins vain de décrire le mode d'existence de l'homme ressuscité et de l'univers nouveau. Nous ne pouvons dire à ce sujet qu'une chose : il n'y a pas de discontinuité absolue entre ce mode d'être trans-historique, et celui de l'homme historique. Mais toute représentation nous manque. Le domaine de l'eschatologie réalisée demeure essentiellement obscur. Il est donc de peu de lumière pour penser l'eschatologie commencée. Nous confessons qu'il est le terme de l'histoire humaine, mais comment ce terme se révèlera-t-il en continuité avec l'activité historique de l'homme, la foi ne nous le dit pas, parce qu'elle nous laisse dans l'ignorance du mode d'existence eschatologique.

Sommes-nous condamnés à ne rien dire ? Il le semble, s'il est vrai que la théologie des réalités terrestres et l'eschatologie s'éclairent mutuellement. Peut-être est-ce cependant une approche trop lointaine du problème : il est nécessaire pour comprendre ce que signifie ce silence apparent sur les réalités terrestres et l'eschatologie de préciser quelle méthode on entend utiliser tant en théologie des réalités terrestres qu'en théologie de l'histoire, qui, nous le dirons plus loin, forme, à notre sens, le point de jonction entre l'une et l'autre théologie.

La question de méthode est d'une importance capitale en théologie des réalités terrestres. A première vue, il semble qu'elle ne doive pas poser d'autres questions qu'en tout autre domaine de la théologie ; qu'il suffise donc d'interroger les sources de la révélation sur la conception qu'elle donne des réalités terrestres : civilisation, état, technique, travail, histoire, etc., et qu'une fois accompli l'inventaire des sources, on puisse obtenir une pleine intelligence théologique de ces réalités par leur mise en rapport avec l'ensemble du donné révélé, et notamment le déroulement de l'eschatologie tel qu'il se présente dans le monde depuis l'inauguration des derniers temps.

Or, il apparaît que la mise en œuvre de cette méthode classique ne va pas sans difficulté. Arrêtons-nous quelques instants au premier moment de la méthode : la mise en lumière de la pensée biblique sur ces réalités terrestres. La recherche a été menée à bien pour l'une d'entre elles : le travail. Nous songeons aux ouvrages de Bienert et de Rondet[3]. Les résultats, malgré le sérieux des études en question, sont décevants. Qu'on en juge : « Le but du travail humain, écrit Bienert, reste après la chute la nécessité de manger son pain à la sueur de son front ». Le travail satisfait donc aux nécessités biologiques, mais Bienert se rend fort bien compte que cela ne correspond que de très loin à la conception moderne du travail, et éclaire fort peu cette réalité nôtre. Le P. Rondet arrive à des conclusions aussi minces, et son article pose davantage de questions qu'il n'en résout. Aussi faisons-nous pleinement nôtres les réflexions de J. David à ce sujet : « On a étudié avec un intérêt nouveau et une foi totale l'Ecriture pour y chercher les réponses aux questions (celles que soulèvent les réalités terrestres) dont on n'était pas venu à bout et dont on devrait cependant avoir raison. Cette tentative de poursuivre un travail théologique, sans un système con-

3. W. Bienert, *Das Volk im Lichte der Bibel,* Berlin 1959 ; H. Rondet, *Théologie du Travail,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 87 (1955), p. 27-48 et 123-143.

ceptuel philosophique, a montré... qu'une telle théologie « pure » se heurtait très vite à des limites et même devait aboutir à une impasse ». Et il ajoute à propos de la théologie du travail : « Quand la Bible parle de travail, il n'y a qu'une coïncidence très partielle entre le concept biblique et la vérité comprise aujourd'hui sous ce mot, et peut-être en définitive n'y en a-t-il aucune »[4]. Les études fouillées sur le travail selon la Bible ne font malheureusement que confirmer ce diagnostic.

Il n'y a pas à s'étonner d'un tel résultat. Seuls peuvent s'en scandaliser ceux qui confondent conception biblique et conception révélée. La conception biblique du travail n'est pas nécessairement une conception révélée. Et cela vaut à des degrés divers pour les autres réalités terrestres. Il n'est que de parcourir les institutions de l'Ancien Testament pour se convaincre que les différentes réalités humaines qu'elles visent et la conceptualisation qui les accompagne s'intègrent à une mentalité et non pas à une révélation. Il faut donc conclure que les seuls éléments bibliques ne permettent pas de fonder une théologie du travail. La théologie biblique est donc, dans ce cas, de peu de secours pour le théologien. Les réalités terrestres sont à mesurer dans leur consistance, leur devenir et leur signification propres, et non point d'abord par rapport à un Absolu qui les marque de contingence. Toute réalité terrestre prise dans sa contingence radicale prend le même sens par rapport à l'Absolu ; il n'en va plus de même si cette contingence est médiatisée par l'essence de cette réalité. L'Ecclésiaste est un bel exemple de quelqu'un qui juge des choses par rapport à l'éternité qu'elles ne possèdent pas et qu'elles ne sauraient posséder. On ne peut à partir de l'Ecclésiaste fonder une théologie des « réalités terrestres » : leur seule saveur est dans leur éphémérité. Il y a un monde qui chûte et s'évanouit ; il n'y a pas un monde qui se construit à travers les différentes formes d'activités humaines. Or, dans le cas présent, la théologie postule non pas une dépréciation, mais une situation dans la construction entreprise. Encore faut-il pour

4. Jakob DAVID, *art. cit*, p. 552.

situer ces réalités dans une construction d'ensemble avoir quelque idée de leur essence, et c'est précisément ce que la Bible ne nous fournit pas. Elle nous propose un dessein d'ensemble ; elle se garde de définir les réalités qui sont la résultante de l'activité humaine.

Privé d'une conception biblique des réalités terrestres, le théologien est-il dans l'impossibilité d'en construire la théologie ? Il ne le semble pas si nous songeons au second aspect de la méthode : situer ces réalités dans le dessein révélé. Or ce dessein révélé, le théologien le connaît par la foi ; il peut donc éclairer les réalités terrestres à partir de lui et leur donner signification dans sa construction théologique. Malheureusement, on doit avouer que ce travail n'a pas été sérieusement entrepris, non pour des raisons qui tiennent à la théologie comme telle, mais parce que cette seconde méthode suppose que le théologien, privé d'une conception biblique du travail, de la civilisation, etc., se mette à l'école du philosophe et apprenne de lui ce qu'est cette réalité, et que l'ayant appris, il fasse œuvre de théologien, si une telle œuvre est encore possible[5]. L'engouement pour la Bible a fait oublier à nombre de théologiens que les «réalités terrestres» n'atteignent leur essence que dans leur devenir, et que le monde biblique n'échappe pas à cette relativité. Connaître peut-être fort bien la réalité biblique du travail, pour ne citer que le domaine qui fut particulièrement étudié, n'est pas connaître l'essence du travail, c'est-à-dire sa signification anthropologique; c'est faire une théologie à partir d'une de ses formes de réalisation, et une forme de réalisation telle qu'il est peut-être impossible de découvrir en elle la véritable essence du travail. C'est, en ce cas, attribuer à une forme singulière une universalité que rien ne lui confère, et construire une théologie qui ne rejoint pas la réalité contemporaine. Tant que les théologiens n'auront pas pris au sérieux l'étude de ces réalités dans leur être même, et avec les méthodes que l'essence de ces réalités requièrent, il est

5. Citons parmi les ouvrages qui réalisent le mieux ce que devrait être une théologie du travail l'essai du P. CHENU, *Théologie du Travail,* Ed. du Seuil, Paris.

vain d'espérer une théologie des « réalités terrestres » qui réponde non seulement aux requêtes de la pensée contemporaine la plus exigeante, mais également aux désirs des croyants engagés dans le monde.

Concluons donc. Dans l'état actuel des études théologiques, nous ne saurions décider s'il est possible ou non de bâtir une théologie des réalités terrestres. Ce n'est pas la connaissance du dessein révélé qui manque au théologien. Certes, ce dessein est obscur, mais la foi nous le livre, et la foi demeure lumière. Il manque au théologien d'avoir étudié pour elles-mêmes et avec les méthodes qu'elles postulent les « réalités terrestres ». Lorsque ce travail aura été fait, dans une lumière théologique, nous saurons alors si la théologie des « réalités terrestres » est un beau rêve ou un domaine légitime du savoir théologique.

*
* *

Tout n'est pas dit cependant. Il est un domaine que nous avons réservé, parce qu'il forme le lien possible entre l'eschatologie et une théologie des réalités terrestres : l'histoire.

On sait que, depuis Hegel, les philosophes la tiennent en particulière estime, cherchant à manifester la rationalité propre au mouvement historique, et élevant ainsi au niveau d'une réflexion rationnelle ce qui jusqu'alors avait paru le lieu de la pure contingence, et donc de l'impossible rationalité. Ainsi l'histoire devint raison, et c'est par la médiation de son processus que l'homme atteint son essence. L'histoire a donc un sens : elle est la médiation du devenir de l'homme comme homme, et donc de sa reconnaissance par autrui, sans laquelle il ne saurait subsister humain. Ce sens, s'il n'est pas indépendant des agirs multiples des hommes, leur est cependant transcendant, comme le mouvement même de l'histoire dépasse toutes les actions particulières. Cela signifie qu'à travers le jeu des libertés et l'évolution des structures, se constitue un sens qui transcende chaque liberté et chaque structure, bien que celui-ci ne sache s'affirmer sans l'existence de ce jeu apparemment irrationnel. Ainsi le penseur qui se réclame de

Hegel cherche la rationalité au niveau même du développement, puisque ce développement est le mode par lequel l'homme réalise son essence en la dévoilant, et que l'essence de l'homme n'existe pas en dehors de ce développement.

En conséquence, ce développement englobe toute relation de l'homme au monde et à ses semblables ; il rassemble toute l'existence humaine, individuelle et sociale ; il est donc l'angle sous lequel toute la réalité humaine peut être saisie, non seulement dans sa structure, mais dans sa marche. Dégager une rationalité du devenir même, c'est fonder une anthropologie exhaustive; c'est prendre le point de vue qui assume tous les autres : psychologique, sociologique et métaphysique. L'histoire ainsi entendue, loin d'être un concept formel, est la réalité humaine elle-même dans sa concrétion et sa multitude mouvante. On comprend l'importance de la découverte d'une rationalité au sein du mouvement, si l'on ne veut juger l'histoire absurde, et si l'on veut donner un sens à la temporalité de l'homme, non seulement comme individu, mais comme multiplicité essentielle.

Il faut toutefois se garder d'un enthousiasme immodéré. Les philosophes contemporains ont pris leur distance à l'égard du projet hégélien ; ils soulignent que vouloir découvrir une rationalité totale dans la succession des formes historiques est une entreprise quasi désespérée. Elle échappe à la condition humaine, puisqu'il semble bien qu'elle fasse obligatoirement intervenir un « meneur de jeu » autre que l'homme. Aussi a-t-on de plus en plus tendance à fixer pour objectif à la philosophie de l'histoire, non plus la découverte d'un sens immanent à tout le devenir, mais l'étude de l'historicité comme « essence » de l'homme.

Ce propos apparaît trop modeste à nombre de théologiens, et il se pourrait qu'ils fussent les derniers disciples de Hegel. On les comprend : la philosophie de l'histoire, disent-ils, est en grande partie une sécularisation de la vision chrétienne du devenir humain. Ce dont les philosophes se rendent compte : qu'un sens dernier de l'histoire, transcendant à chaque liberté particulière, bien que médiatisé par elle, postule un meneur

de jeu transcendant à l'homme, de quelque nom d'ailleurs qu'on le nomme, dialectique ou Dieu, les théologiens l'identifient à l'Esprit de Dieu, force agissante et toute-puissante dans l'histoire, et faisant, à travers elle, éclater la Seigneurie de Celui qui en est le Principe et la Fin, Dégager le sens de l'histoire, et y découvrir une rationalité immanente à la succession des formes, c'est y lire l'agir de l'Esprit en fonction du terme qu'il se propose, et qui est eschatologique : l'Eglise du Royaume manifesté à la Parousie. La Révélation plénière de ce terme sera le dévoilement ultime de la rationalité immanente au devenir humain, rationalité transcendant ce devenir puisque le responsable dernier n'est pas l'homme mais le Seigneur ressuscité agissant par son Esprit, et construisant son Corps Mystique à travers les aléas, les heurts et les oppositions des libertés humaines et des structures dont elles sont productrices. Projet grandiose : voir dans le mouvant historique l'élaboration du Royaume à venir, c'est à la lumière de la foi deviner dans le chaos apparent de notre monde ses lignes de force et définir ses lois de construction. La théologie de l'histoire ne se contente pas de dégager la rationalité de tout l'ensemble du mouvement, elle établit les lois de développement, repère concrètement, dans le temps déjà écoulé, les relations entre l'histoire profane et l'histoire sacrée, qui, en définitive, englobe la première en lui conférant son sens, ou en prononçant sa condamnation.

Définir ainsi la tâche de la théologie de l'histoire, c'est, en quelque sorte, réassumer en climat chrétien et sous les auspices de la Révélation le projet hégélien. Ce projet est-il plus viable en théologie qu'en philosophie ? Les avis divergent, mais chacun constate qu'il n'est pas encore réalisé. Citons quelques réflexions de J. David, prises dans le bilan qu'il établit des différents essais de théologie de l'histoire : « On a réuni, écrit-il, des éléments essentiels pour une interprétation théologique de l'Histoire, et cependant, en tant que marche cohérente, irréversible, dirigée par la liberté et pénétrée malgré tout de lois qui lui sont propres, l'Histoire n'a pas encore trouvé l'interprétation de son sens... Pas une fois (dans les

ouvrages qui traitent de théologie de l'histoire), l'histoire du Peuple de Dieu n'y a été suffisamment saisie et pénétrée de façon théologique, comme une unité complète que conduit une fin mystérieuse... Naturellement, chaque période de l'histoire se trouve sous la mouvance directe de Dieu, comme l'est aussi chaque âge de la vie... Cependant les âges de la vie se suivant l'un l'autre présentent une continuité pleine de sens, intérieurement orientée et irréversible, où chacun reçoit l'apport du précédent et agit en même temps sur le suivant et évidemment sur toute la vie... L'histoire de toute l'humanité ne possède-t-elle pas aussi une telle continuité intérieure qui, pour le moins, ressemble à celle d'un fleuve irréversible ? C'est ce fleuve pris comme une unité qui n'a pas encore reçu d'interprétation théologique ». Et J. David conclut que la tâche non encore réalisée de la théologie de l'histoire serait « celle du sens théologique de l'histoire, en prenant celle-ci comme une unité non seulement composée en périodes isolées, non seulement structurée, mais notoirement orientée, irréversible et cohérente, à la façon d'un organisme en croissance ».

En fait, les différents essais avortés de théologie de l'histoire ne laissent pas que de conduire à un jugement pessimiste sur un tel projet. Et ceci d'autant plus que les théologiens ne sont pas d'accord sur le fait qu'un tel projet représente la seule forme possible de théologie de l'histoire.

En effet, disent les théologiens de la tendance eschatologiste, il ne nous est pas donné « de connaître les temps et les moments » (*Actes*, 1, 7) ; il n'existe pas de commune mesure entre le déroulement de l'histoire et le royaume qui vient de chez Dieu ; ils font volontiers leur l'opinion de Hegel selon laquelle le dogme de la Providence, s'il nous donne la certitude que les événements obéissent à un plan divin, ne nous donne pas pour cela le moyen de déchiffrer celui-ci. Sans doute, ils ne nient pas que l'histoire a un sens, mais ce n'est pas à nous à le définir. Une seule chose importe : incarner le christianisme dans chaque civilisation naissante, et ne l'identifier à aucune ; les formes d'incarnation du christianisme sont

aussi mortelles que les civilisations. Découvrir une rationalité à la succession est une tâche qui excède les forces de la théologie. Certains des eschatologistes vont même plus loin : le rapport de l'histoire au Royaume est négatif. Loin d'être le lieu de la gloire de Dieu, l'histoire est celui de la volonté de puissance. Vouloir y découvrir une orientation progressive à titre de préparation du Royaume à venir, c'est ne pas assez tenir compte des dires de la Révélation sur ce monde et son péché.

Il existe une autre tendance, positive celle-là. Son représentant le plus prestigieux est le P. Teilhard de Chardin. Il ne se voulait pas théologien. Mais son opinion a de telles incidences théologiques qu'il est difficile de tenir compte de ce scrupule. Pour Teilhard, la pensée de Dieu est immanente à l'histoire de telle façon que la lecture positive du mouvement de l'évolution permet de l'atteindre. Certes, nous ne saurons l'avoir atteinte qu'à la lumière de la foi, mais, une fois ce rapport reconnu, il est possible de dégager les lois de la croissance du Corps mystique. Toutefois Teilhard est très nuancé : il montre fort bien que si l'évolution humaine dans ses formes successives vise à l'établissement de rapports personnels entre les hommes, elle ne les réalise pas automatiquement : l'histoire demeure toujours ouverte quant à son rapport définitif au Royaume. L'orientation n'est pas irréversible au point qu'elle ne pourrait pas être remise en question.

Avec toutes les nuances nécessaires, il semble que ce soit dans cette direction que s'orientera la théologie de l'histoire. En effet, il paraît difficile de ne pas admettre une relative immanence de la fin de l'histoire à son mouvement même. La discontinuité n'est pas absolue, du moins au plan de l'histoire ecclésiale. Mais comment entendre ce rapport ? Est-il nécessaire de dégager une rationalité immanente et une marche irréversible à tout le mouvement historique ? Ce n'est pas requis. En effet, cette raison immanente n'est pas une nécessité, mais une exigence. Elle n'est pas à définir selon le mode des sciences de la nature, mais selon celui des sciences de

l'esprit. Le terme « exigence » pour désigner le rapport eschatologique inscrit dans le devenir même du monde a le précieux avantage de définir l'histoire par son ouverture. Il existe un sens à la marche du monde, mais ce sens n'impose pas nécessité ; il peut être récusé, comme peut l'être toute exigence qui fait appel à une liberté. Le sens de l'histoire défini théologiquement par l'eschatologie est toujours en possibilité d'être récusé. Le refus de l'exigence va donc contre le sens de l'histoire théologiquement défini : la liberté de l'homme dans la reconnaissance d'autrui, liberté et reconnaissance médiatisées par la grâce. Cette exigence est donc une visée, une intention. Chaque forme de civilisation, quel que soit son degré de culture ou de technique, est en relation positive avec le terme de l'histoire, et donc dans le sens de l'histoire, dans la seule mesure où elle traduit existentiellement, pour cette situation donnée, la visée de liberté.

L'histoire n'est donc pas une succession de formes de plus en plus libératrices. A chaque moment de l'histoire, l'homme invente son avenir, s'il inscrit positivement, dans la situation qu'il vit, l'intention de liberté. Cette invention n'est jamais une loi interne du mouvement de l'histoire : elle est toujours réponse libre de l'homme. Mais chaque moment de l'histoire exige une telle réponse pour que sens lui doit donné, et sens conforme à l'eschatologie révélée.

On préserve ainsi l'originalité toujours nouvelle de l'histoire, sans supprimer pour autant les lois fondamentales qui en régissent les structures, et qui font de la liberté, une liberté humaine et conditionnée. Ces lois ne définissent pas une ligne de force ; elles ne prophétisent pas ce que sera l'humanité dans l'avenir. Car c'est dans chaque situation donnée que l'humanité invente le sens de sa marche, mais un seul sens rejoint l'exigence immanente, et donc met l'histoire en rapport positif avec son terme : celui qui correspond à la visée libératrice.

Dans une telle perspective, on se défend de déterminer le rapport de l'ensemble de l'histoire, dans ses formes successives, avec son terme eschatologique. Certes, le mouvement

historique obéit à des lois : c'est le rôle de l'historien et du sociologue de les découvrir. Mais ces lois sont, à ce plan, quasi naturelles ; elles n'ont pas de finalité. Seul l'homme, par l'assomption libre qu'il fait d'une situation, en vertu même de son projet humain, donne finalité. Si, par contre, il aliène sa liberté dans les produits de son activité, et dans les institutions qu'il se donne, il devient une pièce de l'évolution naturelle. Il n'y a plus alors de finalité. C'est un non-sens pour l'homme.

Il est une tentation à laquelle la théologie risque de succomber : penser l'histoire selon des schèmes naturalistes, c'est-à-dire refuser de laisser l'homme à sa liberté, craindre l'angoisse de l'invention. On pourra dégager de tout le mouvement une rationalité, mais on risque de faire de cette rationalité ou quelque chose de surhumain, ou quelque chose d'inhumain.

La tâche de la théologie de l'histoire nous apparaît donc modeste. Avant tout, il serait requis que le théologien, comme pour les autres « réalités terrestres », se mette à l'écoute du philosophe et qu'il approfondisse la notion d'historicité dont la Bible ne lui dit rien. Nous aboutissons donc aux mêmes requêtes que pour la théologie des « réalités terrestres ». Rien, en effet, ne nous semble plus dommageable pour une théologie de l'histoire que de faire endosser à des catégories bibliques non critiquées la valeur de catégories révélées, et de ce chef, de les universaliser. Reconnaître la véritable historicité de l'homme, c'est sans doute, pour la théologie, renoncer au projet de voir l'histoire comme Dieu la voit.



Le bilan que nous venons d'établir est apparemment négatif. Nous disons apparemment, car il n'est qu'un moment critique dans un domaine théologique encore à la recherche de ses objets et de ses méthodes. Ce moment critique et purificateur est indispensable. Le grand optimisme manifesté après guerre pour la théologie des « réalités terrestres » et la théo-

logie de l'histoire était quelque peu naïf. On s'est depuis lors rendu compte des problèmes extrêmement difficiles que soulève toute réflexion sur des domaines où la lumière de la Révélation ne parvient qu'indirectement. Il est à souhaiter que les théologiens qui se vouent à l'étude de telles réalités ne se contentent pas de quelques données sur le plan de Dieu et l'eschatologie, mais qu'ils mettent en œuvre une véritable anthropologie, et tout donne à penser qu'en ce domaine la réflexion philosophique leur sera d'un plus grand secours que les seules études de théologie biblique. L'étude des sources a démontré qu'elle ne saurait suffire pour répondre aux exigences les plus légitimes de la pensée moderne. Le théologien se doit de devenir à nouveau penseur après avoir trop souvent voulu n'être qu'exégète ou historien.

Christian DUQUOC, o. p.

NOTRE DOCTRINE SPIRITUELLE EN FACE DE L'ESPRIT DU "MONDE"

D'âge en âge, la doctrine spirituelle doit se renouveler. Elle consiste à faire réfléchir l'homme sur les lois de sa « divinisation », et l'homme change. Or il n'a jamais, dans les temps historiques, subi une métamorphose aussi radicale que l'actuelle, ni aussi complète : en sa mentalité, en ses conditions sociales, jusqu'en sa structure physique et psychique. Et ce n'est pas seulement ce qu'il est devenu qui jette aux maîtres spirituels le plus terrible *défi* de toute l'histoire chrétienne, c'est ce qu'il faut espérer de lui, et c'est aussi ce que pour lui il y a tout lieu de craindre. Certaines lignes se dessinent déjà, trop probables, dans l'inconnu de l'avenir. A qui ose les voir, il apparaît que le monde chrétien manque dangereusement du « supplément d'âme » qu'il lui faudrait pour y avancer.

I. LES APPELS ET LES DÉFIS DU MONDE

Nous pouvons croire fondé l'espoir d'une marche des hommes vers l'unité et celui d'un progrès de la conscience. Nous pensons volontiers qu'il faut prendre pour hypothèse les vues optimistes du P. Teilhard de Chardin et en tout cas s'en inspirer pour ouvrir l'esprit, stimuler les recherches et les générosités. Mais ce n'est pas au regard d'une génération, ni même de dix, qu'une évolution bénéfique peut se faire sentir, pas plus que du rivage l'horizon marin ne nous fait percevoir la rotondité de la terre. A la mesure des temps prochains, nous apercevons certes bien des facteurs de progrès

et combien de raisons d'espérer d'autres renouveaux. On fait valoir ces signes de toutes parts. A très bon droit. Très bien. Mais les raisons de craindre de terribles destins sont d'une bien autre ampleur.

Le drame du monde

Il est consternant (je pèse les mots) de constater le peu de *sérieux* avec lequel on accueille les avertissements des hommes qui voient les éléments majeurs de nos destins et qui nous les montrent. Après avoir lu, par exemple, les conclusions du livre du P. Lebret, *Suicide ou survie de l'Occident*, comment peut-on encore vivre comme si le monde n'allait pas au malheur[1] ! Est-ce que la doctrine spirituelle n'en doit pas recevoir un certain tonus, et lequel ? Oui ou non, avez-vous entendu, avez-vous vu ? Oui ou non, ne faudrait-il pas des miracles de génie et de générosité, à la mesure des problèmes du monde, et tout au contraire les énormes égoïsmes collectifs, les ressentiments implacables, les haines inexpiables, tous de plus en plus armés, et de quelles puissances, ne l'emportent-ils pas partout sur les requêtes du bon sens le plus élémentaire ? Vous rendez-vous compte du chaos qu'ils vont

1. Ou bien comment peut-on n'accorder qu'un intérêt si faible au *Manifeste pour une civilisation solidaire* qu'a publié *Economie et Humanisme* fin 1959, ne pas y prêter plus d'attention qu'à des milliers d'autres ouvrages ? Comment n'y reconnaît-on la base de réflexion dont ont besoin des millions d'hommes de bonne volonté dans la perspective du malheur qu'il leur faut éviter ? Ah ! la bonne volonté reste à la tension qui suffit aux situations de sécurité ! Ce manifeste veut être, et il a tout ce qu'il faut pour être, « *un cri assez percutant pour percer le mur de la surdité générale* ». Hélas ! on ne veut entendre que : « Paix ! paix ! alors qu'il n'y a pas de paix » (*Jér.*, 6, 14), on se précipite sur ce qui sort du « calame mensonger des scribes » (*Jér.*, 8, 8). Cf., dans l'interview du P. Dominique DUBARLE (*Inform. cath. intern.*, 1er janvier 1958, p. 23-24), les trois formes possibles du pire (dont certainement quelque combinaison, plus ou moins atténuée, se réalisera, du train dont va le monde), ou dans la conférence de Julian HUXLEY (*L'Express* du 10 déc. 1959, p. 36), l'énumération des « monstres menaçants qui se dressent sur la route de l'évolution », et essayez donc de leur échapper !

accroître de façon insoluble, des explosions en révolutions et en guerres, des misères multipliées, des ulcérations des cœurs ? Ou bien du totalitarisme oppressif qu'il faudra pour maîtriser ce chaos ? Que vont devenir l'esprit et son amour ?

Il fallut souvent dans les premiers siècles que le tonus spirituel des chrétiens s'élevât à la hauteur du martyre[2]. Il fallut que saint Augustin répondît à l'angoisse des chrétiens de son temps, voyant mourir les espoirs humains en lesquels avait pris corps ici-bas leur espérance surnaturelle. Maintenant que la virulence du monde nous saute de nouveau au visage, ne nous apparaît-il pas que nous avions compté sur un monde aimable ? Mais que faire ? La plupart d'entre nous ne sommes pas à même de jouer dans le drame du monde un rôle efficace, bénéfique.

Que faire ? D'abord voir vraiment ce que nous voyons, accéder à ce que la Bible appelle la *connaissance*, qui comporte une réforme de l'être même, et de ses options et de sa conduite, en fonction de ce qu'il a *vu*. Nous ne sommes jamais *vrais* qu'en de justes rapports avec ce qu'est réellement le monde. *Voir* ces rapports aujourd'hui, c'est au moins consentir à un renouvellement de notre esprit dont nous devons accepter les risques. Tel est le monde que, si nous nous livrons à Celui qui toujours mène où l'on ne veut pas aller (*Jean*, 21, 18), c'est fort loin qu'il nous mènera.

Certains d'entre nous s'apercevront alors qu'ils ont reçu une *vocation de rupture*. Ils sont nombreux : les paroxysmes du monde provoquent, à leur mesure, de telles vocations. Celles-ci prennent deux formes : les unes toutes mystiques, les autres d'un service visible (également animé par la « mystique »). Les unes sont de sacrifice caché, d'assimilation contemplative au Christ en sa passion rédemptrice ; et à notre époque où Moloch et César mettent dans des cas extrêmes, où il est assez fréquent que le *Non possumus* s'impose, cette sorte de vocation s'accomplira de plus en plus en diverses formes d'ob-

---

2. La *præparatio ad martyrium* fut même un genre littéraire.

jections de conscience[3]. Les autres vocations de rupture sont plus nombreuses et sûrement, si l'esprit s'éveillait comme le drame du monde l'exige, elles seraient extrêmement nombreuses : elles se précipitent au secours de quelque misère, là où il faut que les forces constructives l'emportent sur celles de la mort : par exemple elles vont aux chantiers du Service Civil International, ou dans les lignes où lance « Ad lucem », ou dans celles auxquelles prépare l'IRFED, ou dans le partage de quelque condition de misère à la façon de l'abbé Pierre, de Danilo Dolci, *etc., etc., etc.* Deux sortes de vocations qui toutes deux sont d'une *rupture* à la fois avec « le désordre établi » et avec les facteurs du désordre en devenir, ces facteurs dont nous demeurons en fait tellement complices[4]. Sous des modes qui semblent opposés, deux vocations à la construction de l'ordre qu'on espère, qu'on espère contre toute espérance. Les espèces variées que ces deux genres comportent appellent, certes, leurs *spiritualités* propres. Mais elles exigent, bien davantage, que toute doctrine spirituelle dans l'Eglise s'élève à leur hauteur. Nous voilà donc singulièrement en inquiétude, quant aux orientations majeures de cette doctrine, aux points sur lesquels il y faut mettre les accents, à tout le *frelaté* et l'*anodin* qu'on n'y peut plus tolérer.

---

3. Entendons-la au sens large et, comme nous le disons, en des cas extrêmes. Le refus du service militaire n'en est qu'une forme parmi d'autres. Tout bien considéré, il s'impose *rarement* aux hommes qui se soucient de la *plénitude* chrétienne au lieu de ne voir qu'un aspect des situations (cf. mon livre *Non-violence et conscience chrétienne*, à l'index alphabétique au mot : « objection »).

4. Dans le *Manifeste pour une civilisation solidaire*, p. 53, suggestive énumération des principales catégories qui entretiennent le désordre établi et contribuent au désordre en devenir : « Les forces d'argent, les partis portés par les masses, les ambitions sans scrupules, les petits bourgeois, l'intérêt sordide, les intellectuels renommés, les gouvernants habiles, le communisme ». Il nous semble bon de recopier cette liste pour un examen de conscience au sujet de nos solidarités de fait et pour contribuer à éprouver *la valeur de notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du « monde »* diversement incarné aujourd'hui en ces puissances.

La plupart d'entre nous ne sommes pas encore au plus aigu du drame, et ne voyons pas quel pourrait y être notre rôle. Qu'est-ce qu'il nous impose ? Et tout d'abord, dans la perspective du malheur probable, devons-nous, pouvons-nous, nous y préparer ? Il sera si différent de ce que nous imaginons ! Il se dissipera peut-être, « le pire n'est pas toujours sûr » ! Il nous épargnera peut-être ! La meilleure préparation à une situation différente de celle où nous nous trouvons est toujours la générosité avec laquelle nous faisons face à celle d'aujourd'hui. Voilà qui est indubitable. Mais l'important est de bien comprendre l'anecdote qu'on rapporte au sujet de saint Louis de Gonzague et qu'a exploitée admirablement Péguy[5]. Continuer notre jeu de balle, dans l'éventualité du malheur, qui est pour nous comme une fin du monde ? Oui, mais *pourvu que ce jeu prenne toute sa valeur.* La « fidélité dans les petites choses » ne prépare à la « fidélité dans les grandes » que vécue grandement.

Précisons quelques renouvellements de la vie spirituelle qui s'imposent sur les points où l'expérience montre qu'elle n'est pas, communément, adéquate à la situation. Bornons-nous à quatre, particulièrement significatifs. La suite de cette étude nous en fera apercevoir d'autres en partant d'autres constatations.

1) Toute une discipline du *sérieux de la connaissance,* dont l'urgence nous est apparue déjà sous l'un de ses aspects.

En quelque domaine que l'un de nous ait compétence, il témoigne de ceci : les réalités *les plus élémentaires,* les plus indispensables *bases,* sont méconnues, et l'on s'amuse à d'énormes superstructures qui ne tiennent sur rien (par exemple, on assumera toute une activité en quelque « production artistique » sans avoir pris conscience de la déviation générale du discer-

---

5. Le petit saint jouant à la balle, on lui demanda : Si nous étions assurés que le Seigneur va revenir dans dix minutes pour le Jugement, que faudrait-il faire ? — Continuer à jouer à la balle ! Cf. l'opuscule de PÉGUY, *Louis de Gonzague,* 1905.

nement des valeurs d'art que nous rappellerons tout à l'heure ; on aura une activité sociale sans s'être rendu compte ni des données quotidiennes du bonheur et du malheur de ceux dont on s'occupe, ni des facteurs de leur aliénation...). En tout domaine, *la rééducation élémentaire de base doit devenir l'ascèse spirituelle première.* Humble, patiente, rendue difficile par les habitudes prises, par la vanité, par la hâte. Là se fera la *rupture* radicale avec les sophistications du monde moderne, ses impostures, ses maléfices. On fera grandement les petites choses, quelques mailles parfaites du tissu qui craque de partout.

Les entraînements du monde moderne, depuis l'école jusqu'à la radio, ont fait une vertu de l'inflation des connaissances irréelles. Ce serait partout une question incongrue et même sacrilège que de demander : « Avons-nous droit à n'importe quelle idée ? » Pourtant la vraie vertu, dans l'acquisition du savoir, est *une tempérance, avant tout un refrènement*[6]. Nous sommes dépassés, débordés par l'afflux des connaissances. Pour sûr, il faut souvent les dire *irréelles* en raison de leur fausseté objective (au moins par disproportions, omissions, présentations tendancieuses, etc.), mais presque toujours du fait que, même si elles sont objectivement vraies, nous ne les assimilons pas, nous ne nous les intégrons pas, elles ne sont qu'une masse d'informations. Innombrables, contradictoires, elles nous jettent dans le désarroi, elles font perdre à notre esprit sa consistance, elles nous érodent et nous désagrègent. Et forcément, car, au fond, nous nous aliénons en elles pour le « divertissement », au sens de Pascal. Leur nocivité principale, principe des autres nocivités, est de nous faire fuir la pensée vraiment profonde. C'est un des phénomènes humains les plus remarquables que *la difficulté d'accéder à la pensée profonde et de la soutenir.* Tout nous est bon pour l'éviter et pour nous en évader. Quand bien même *voir* vraiment ce que nous voyons

---

6. IIa, IIae, q. 166, la vertu de « studiosité ». Personne ne cite plus le vers de Molière :

Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant.

ne nous obligerait pas à des options onéreuses, rien que *le voir* sérieusement est en soi une rigoureuse ascèse.

Eh bien, quand nous veillerons à une stricte discipline (dont nul ne se soucie plus[7]) un immense afflux d'images et d'idées restera encore inévitable aujourd'hui (nécessité pour toutes sortes de raisons). Comment faire pour qu'il ne soit pas *inflation ?* En lui accordant un rôle analogue à celui qu'assurent pour le savant les hypothèses de recherche et en apprenant à vivre dans une perpétuelle fécondation et rectification réciproque de ce savoir « hypothétique » et de l'expérience.

Dépassés, débordés, nous risquons de devenir de ceux que Bernanos appelle les « imbéciles ». Ils ne sont pas nécessairement faibles ou bêtes, ils peuvent être des intelligences fortes et savantes et brillantes, mais ils jouent avec les idées hors du *sens* réel des choses en question. L'« imbécile » est le genre dont l'« insensé » de la Bible est l'espèce fermée aux réalités divines. Le monde moderne sera de plus en plus une immense machine à faire des « imbéciles ». Urgente et vaste tâche que de rectifier, stimulés par ce souci, *toutes* les démarches de la discipline spirituelle.

2) Dépassés, débordés, le drame du monde retentit en chacun de nous et dans les collectivités humaines, en tant qu'il est une crise *de croissance.* Précisons : une crise *d'adolescence.* L'adolescent découvre des choses qui bouleversent toute sa mentalité, qui lui font reconstruire sa « synthèse », son *système.* Il lui faudrait cinquante vies pour assimiler ce qu'il apprend en un jour. Il supplée passionnellement à ses incertitudes insolubles. Il est en ressentiments amers contre l'enfance dont il sort et ne sort pas. Aussi rompt-il, peut-être pour

7. Les siècles récents *mortifiaient* la curiosité de l'esprit comme le reste d'une façon arbitraire, selon une psychologie trop courte et un sens chagrin. Alors on a tout liquidé de leurs pratiques (assimilées aux yeux baissés et aux cornettes trop étroites de maintes religieuses). Aussi n'y a-t-il plus qu'exceptionnellement maîtrise de l'imagination et de l'esprit.

toujours, avec des valeurs essentielles, parce qu'il prend en haine les formes enfantines sous lesquelles il les aimait enfant. Le monde entier est en crise d'adolescence. Comment n'y serions-nous pas nous-mêmes ?

Nos contemporains parlent à qui mieux mieux d'être « adultes ». C'est un de leurs slogans les plus caractéristiques, et ce qu'ils arborent comme signes de l'état adulte, ou comme méthodes pour y parvenir, est généralement de nature à fixer dans une adolescence irrémédiable[8]. Ah ! les « spiritualités » qu'ils construisent ! Mais n'ironisons pas sur ces gosses qui font les grands. Bien menée, la première forme de l'ascèse éviterait radicalement le mal. Mais le mal est déjà fait partout, il nous affecte tous. Il consiste en ce que les uns durcissent obstinément les valeurs essentielles dans les formes où elles ne sont plus vivantes et que les autres les rejettent ou ne les gardent qu'atrophiées, sans amour pour elles. « Intégrisme » et « progressisme », également traîtres à l'esprit, sont les deux formes extrêmes de l'imposture du monde. Entendons-les de la sorte, comme des partis pris qui dépassent de beaucoup le domaine politique (mais qui portent dans tous les domaines le navrant esprit de la politique et ses mœurs cruelles). On comprend combien profonde fut l'intuition de Péguy : « Le monde moderne avilit ». Ce sont les valeurs les plus nobles, principes de toute noblesse, qui sont mises à ce régime. Voilà encore une de ces réalités qui sont trop terribles pour qu'on ose les *voir*. On les aperçoit peut-être, mais on passe.

Comment sauver ces valeurs ? D'abord, bien entendu, en les retrouvant dans leurs sources. Merci aux exégètes et aux historiens des doctrines ! C'est leur travail qui rend aux ferments de la vie spirituelle leur pureté et leur mordant. Mais le ministère spirituel fait voir tous les jours que ces ferments mordent trop peu sur la pâte chrétienne, ne la font pas bien

---

8. Une remarquable exception est le petit livre du P. LIÉGÉ, *Adultes dans le Christ*, un de ces petits livres qu'il faut repérer (comme le *Manifeste* de la note 1) pour orienter d'une manière décisive les départs.

lever. Pour l'instant, de deux choses l'une : ou les fidèles (et les clercs ! et les religieuses !) ignorent encore les valeurs qu'a restituées l'érudition, ou ils les reçoivent comme choses du passé. Alors, parmi ces derniers qui sont avertis, les uns font de l'« archéologisme », voire de la « repristination »[9], les autres « sont toujours à s'instruire sans être jamais capables de parvenir à la *connaissance* » (*2 Tim.*, 3, 7). (Encore l'inflation du savoir !). Quelques exemples : Alerte-t-on sérieusement au sujet de l'ennemi premier du Christ et de son Esprit, le pharisaïsme[10] ? Fait-on *le joint* entre l'enseignement traditionnel relatif à l'*apatheïa* et le besoin si évident qu'ont les fidèles de quelque sagesse à l'égard de leurs passions, de leurs poussées instinctuelles ? Quel profit *réel* tire-t-on des avertissements des anciens, si attentifs à vivre jusqu'en leurs comportements *corporels* leur spiritualisation ? Qui traduit en description de conduites effectives la doctrine de saint Thomas sur le primat de la charité et donc la nécessité de la mettre en *acte* avec assez de fréquence et d'intensité pour que la vie soit véritablement sous son emprise[11] ? Voilà, comme elles viennent d'elles-mêmes à l'esprit, des questions typiques qui se posent aux spirituels et qu'en général ils n'ont pourtant pas l'air de se poser. Ce ne sont que des exemples entre combien...

Evidemment, il faut TRANSPOSER *les valeurs vitales en fonction des données inéluctables du monde nouveau.* Là est *sans doute la tâche majeure.* Elle exige au premier chef l'attention aux avertissements des diverses sciences de l'homme,

---

9. L'« archéologisme » a été condamné par Pie XII en matière de liturgie, dans l'encyclique *Mediator Dei* ; la « repristination » en est l'espèce particulière, ainsi dénommée par les Allemands, qui consiste à revenir aux façons de comprendre et de faire des *premiers* temps (« *ad pristinos dies* »).

10. Mais il ne lui a même pas été consacré un article par le *Dictionnaire de Théologie ;* sans doute n'a-t-il pas fait l'objet d'une étude théologique ! Dans les sciences religieuses, il ne regarde que les exégètes !

11. C'est l'objet de la thèse du R. P. GILLEMAN, s. j., *Le primat de la charité en théologie morale.*

qui se sont tant développées parmi nous. Malgré une immense masse de livres, d'articles, tant et tant de sessions, le ministère spirituel — encore et toujours lui — montre combien ces transpositions sont loin d'être faites, que les esprits pour qui elles sont le plus urgentes ne sont guère prêts à les comprendre. Alors apparaît combien est nécessaire un second degré de l'ascèse : « Voir ce que l'on voit » devient : *correspondre objectivement aux données pour y incarner les valeurs.* « Qu'est-ce que vous croyez que vous êtes en train de faire ? » Question qu'il faut faire surgir à l'occasion de mille cas divers, mettant en inquiétude — d'une façon élémentaire, certes, mais déjà stimulante — sur les motivations réelles des actes et sur les fruits qu'ils sont de nature à produire. On ferait sentir combien ces cas sont symboliques d'autres, combien plus graves. Il serait curieux de se livrer à des enquêtes pour se rendre compte en divers milieux du nombre de personnes soucieuses de « perfection » à qui la question ne s'est jamais posée, à qui jamais nul ne l'a posée. Mises en éveil, elles découvriraient peu à peu combien leur conduite est *négative ;* combien aussi elle reste superficiellement sur le plan de la comédie de l'existence, combien peu elle développe le drame profond de qui la joue et rejoint peu le drame profond des autres ; qu'elle se règle peu, enfin, sur la nature des *objets* en cause[12], mais cède à des *tendances* (systématiques et instinctuelles : on est « large » ou « rigoriste », réactionnaire ou novateur, etc.). On verrait que l'on pèche sans cesse par ce que Péguy appelle « l'esprit de système »[13] : on substitue un *système* schématique à la complexité de la vie, à sa nouveauté imprévue, et on le retourne contre elle, y tranchant, la mutilant. On a connu trop de réalités vitales sous les caricatures que les routines en ont faites ;

---

12. Rappelons l'admirable opuscule du P. DEMAN, *Pour une vie spirituelle objective* (à la Procure générale du clergé). Lui aussi devrait contribuer à donner les orientations majeures (Il est seulement un peu insuffisant au sujet de l'obéissance). Avait paru en article dans *La Vie spirituelle,* septembre 1944, p. 100-122.

13. L'on a publié sous ce titre en 1953 un inédit important de Péguy datant de 1905.

on voit trop de gens continuer à les aimer ainsi défigurées ; on ne prend pas garde qu'une caricature est une trahison d'autant plus odieuse qu'elle est plus ressemblante, et l'on attente à ces réalités dont on devrait vivre sous leur forme authentique. Dans l'adolescence du monde et, plus ou moins, de tous les esprits, ce second degré de l'ascèse est évidemment la condition *de base* de toute maturation (personnelle, collective) et du salut des valeurs vitales. Il ferait éclater les mentalités, les habitudes, qui empêchent les audaces nécessaires, toute grandeur, toute noblesse. N'est-ce pas incroyable que Péguy ait jeté ce cri : « Le monde moderne avilit », et que, modernes, nous nous inquiétions si peu de ce qu'il veut dire, qu'on le prenne pour le ressentiment d'un réactionnaire !

3) Dépassés, débordés, nous le sommes aussi par les obligations de nos devoirs auxquelles nous ne suffisons pas et par les pressions fatales que nous subissons. Une double ascèse s'impose donc en cela : et sous ces pressions et dans cet excès confus des devoirs, ascèse où il y va *de notre liberté.* Ici, l'angoisse de l'esprit, tiré et coincé dans les conditions du monde moderne, c'est d'aliéner sa liberté et d'attenter à celle des autres, en suivant le cours fatal des choses ou en se conformant aux conventions du « désordre établi ». Les requêtes inévitables dépassent tellement nos possibilités de présence spirituelle ! Sans doute la pire cruauté du monde moderne est-elle de nous soumettre au jeu fatal de forces qui font de nous ce que Sartre appelle les « salauds » ; précisément *ceux qui n'assument pas librement leur destin.* Entendons-le dans la ligne de la liberté authentique (et non dans celle de Sartre). Nous en venons à ne plus discerner les forces qui nous aliènent, ni même notre aliénation. Le drame du monde moderne tourne à la tragédie antique : au « réveil de la fatalité »[14].

Nous sommes mal armés pour relever les défis d'une pareille situation, parce que nous n'avons pas en général bien tiré au clair l'opposition que nous voyons en saint Jean entre

14. Le mot est d'André Malraux.

les deux sens du mot « monde » : l'un de malédiction, l'autre d'un optimisme illimité. Le plus souvent, notre réaction nécessaire contre une spiritualité désincarnée, toute « intérieure » et de fuite du monde, nous fait rêver naïvement d'un apprivoisement de ce monde. Or il nous étouffe, nous désagrège ou nous saute à la figure, bien loin de devenir le Royaume de Dieu. La doctrine spirituelle doit comporter une *phénoménologie* des éléments de ce monde qui tendent à faire de nous des esclaves d'un type nouveau. Il faut observer les formes les plus caractéristiques des sujétions conflictuelles des devoirs, des soucis, les effets spirituels des surmenages, les incidences qu'ont sur la vie de l'esprit la technique, l'argent, l'idéologie... Il est trop facile de réprouver des données inéluctables, comme par exemple le progrès technique ; il est trop facile, à l'opposé, de s'en tenir à des considérations rassurantes sur le caractère moralement neutre de ces données et de déclarer théoriquement que le tout est de faire un bon usage des techniques. Ce qui est en cause ce sont *les modes* d'existence de la plupart des choses dans le monde nouveau, bien plus que leur nature elle-même ; et il faut voir combien ils sont dangereux et que l'esprit et son amour n'échapperont à leur quasi-fatalité qu'en étant sans illusion sur les processus de leur développement. C'est ainsi qu'il faut affronter cette vérité atroce que la technique, pour une immense part, nous commande, au lieu que nous puissions en user librement[15] ; ou encore qu'il est très difficile d'échapper à la malédiction pure et simple que le Seigneur jette sur le *Mammon d'iniquité,* alors qu'on s'est habitué à l'entendre selon une distinction entre l'argent bien ou mal acquis, complétée par une autre sur l'emploi qu'on en fait.

Les chrétiens se sont trop habitués à consoler et se consoler, rassurer et se rassurer. Le drame devient tel que tout est dérisoire, hors la lucidité qui reconnaît d'une part les facteurs de nos aliénations, pour tenter d'y porter remède, et d'autre

---

15. Là-dessus les analyses de J. ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle* (A. Colin).

part le champ qu'ils laissent à l'exercice de notre liberté, pour y faire l'œuvre de cette dernière avec toute l'intensité et la plénitude possibles. On s'est trop habitué à s'excuser, en se disant : dans la mesure où l'on subit contrainte, il n'y a plus de responsabilité, il n'y a pas de faute. Maintenant que les contraintes du monde s'accroissent sans cesse, le spirituel chrétien doit redevenir avant tout le « mystique » *de la liberté,* l'éveilleur et l'éducateur *des libertés,* — commençant par la sienne propre. C'est dire que *son ascèse elle-même* se souciera de devenir, autant que possible, *une politique*[16]. Oui : les facteurs de son aliénation et de celle de ses frères sont à l'échelle de la Cité et du monde. Il manque aux exigences de l'esprit, s'il ne fait le possible pour acquérir à leur endroit compétence et efficacité, ce qui est proprement *politique.* Modestement, la plupart d'entre nous ne pourrons aller loin dans cette voie ; les connaissances relatives à ces facteurs d'aliénation et aux facteurs de libération ressembleront pour nous à ces *hypothèses de recherche* que nous avons évoquées tout à l'heure, plus qu'elles ne seront des connaissances assurées ; notre action « politique », en conséquence, sera limitée et prudente. Mais il ne pourra plus y avoir de « spiritualité » sans ouverture « aux dimensions des problèmes posés par la situation du monde »[17] et sans souci d'« acquérir une qualification humaine »[18], de telle sorte que nous reconnaissions « les hommes de synthèse et de vision »[19] et que leurs appels libérateurs retentissent en nous. S.S. Jean XXIII nous prévient : « C'est désormais un principe bien admis par tout fidèle appartenant à l'Eglise : il est et doit vraiment se considérer, en tant que catholique, comme citoyen du monde entier »[20]. Pour devenir *réelle* cette « considération » exige de se traduire en un « engagement » politique, social qui, averti par une ouverture universelle, tente d'agir

---

16. On voudra bien veiller à prendre cette expression ici dans le sens et les limites que nous précisons.
17. *Manifeste pour une civilisation solidaire,* p. 11.
18. *Ibid.,* p. 75.
19. *Ibid.,* p. 63-64.
20. Pentecôte 1960.

sur les *conditions* d'exercice de la liberté et simultanément s'accomplisse en maîtrise personnelle dans les limites que nous imposent ces *conditions*[21]. Si le christianisme redevient quelque peu dans le monde une religion *debout* et apprend à l'esprit à s'y redresser, c'est dans la mesure où il reconnaît *concrètement* les conditions faites dans ce monde à la liberté.

Conditions concrètes, modes de réalisation, dispositions du cœur, là-dessus portera toujours davantage le souci du spirituel. Les cris terribles de Bernanos, de Péguy et de Sartre doivent particulièrement nous alerter, nous chrétiens, en ce qu'ils attirent notre attention sur des *modes* de pensée et de vie, quels que soient les *objets* en cause. Donc, lorsque nous nous occupons *d'objets* sublimes, ne nous flattons pas d'échapper au risque d'avilissement. Bien au contraire, notre crainte majeure doit être de laisser glisser les réalités saintes *au régime* des données du monde moderne, du moins de celles qui sont « avilissantes ». Il n'est pas une des données de ce monde *en fonction* desquelles nous ne devions repenser ces réalités, les *transposer,* dans toute la mesure de notre lucidité et de notre pouvoir. Ni les mettre *à leur régime,* sans discernement, ni nous figurer que les transpositions nécessaires se feront d'elles-mêmes : nous voyons trop souvent, par exemple, les réalités liturgiques avilies tantôt par des « adaptations », faites selon l'esprit moderne qui est anti-contemplatif, et qui donc les ruine essentiellement, tantôt maintenues en leur matérialité sans l'animation neuve grâce à laquelle elles contribueraient à rendre à cet esprit le sens contemplatif.

4) Le monde moderne sera de plus en plus *excessif.* Or le chrétien s'est habitué à être l'homme du compromis et de la

---

21. La liberté est sans mesure en son principe spirituel et elle est plus ou moins *conditionnée* en son *exercice* concret. Cf. le titre d'un ouvrage de MOUNIER, *Liberté sous condition* (Seuil). Excellente initiation à ces choses : JERPHAGNON, *Servitude de la liberté ?* (Je sais, je crois, A. Fayard). Sur la corrélation constante du souci « politique », « social » et de la perfection personnelle : Th. SUAVET, *Construire l'Eglise aujourd'hui* et *Spiritualité de l'engagement* (Economie et Humanisme).

mitigation. C'est ainsi qu'habituellement il entend le « juste milieu » de la vertu. On s'en aperçoit toujours davantage lorsqu'on exerce un ministère auprès de chrétiens fervents — prêtres, religieux et religieuses, laïcs de bien des sortes. C'est inquiétant. Il est trop clair, en effet, que les conjonctures d'aujourd'hui et celles qui s'annoncent obligent de nouveau à concevoir la vertu, comme Aristote et saint Thomas, et comme on n'aurait jamais dû cesser de faire : *à l'extrême de la puissance humaine*[22]. Plus on va, plus souvent il sera difficile de tenir le « juste milieu » ailleurs qu'en pointe[23]. La condition humaine est aventurée ; elle l'a toujours été, puisqu'elle est exposée à la mort, mais on rusait avec elle. Il a toujours fallu que l'homme y sauvât difficilement son esprit, l'élevant d'avance à la hauteur des surprises mortelles[24], mais dans l'ère bourgeoise il s'est accoutumé à une relative sécurité : nous voici obligés de retrouver l'inspiration des âges du risque. Il nous faut mettre à nouveau la doctrine spirituelle tout entière sous le règne de la *magnanimité,* enseigner en toutes choses à tendre *vers la plénitude*[25].



Les dysharmonies de l'homme

Excès et perturbations du monde retentissent dans la structure même de l'homme. Il faut donc que la doctrine spirituelle

---

22. Ia IIae, q. 64, a. 1, ad 1 ; IIa IIae, q. 123, a. 2 ; q. 124, a. 1, etc. — Cela ne veut pas dire que les actes, pour être vertueux, doivent être à cet extrême, mais que la vertu doit en être capable et se préparer à remplir éventuellement sa plus grande mesure, qu'elle doit aussi pousser cette mesure le plus loin possible.

23. Ia IIae, q. 64 ; IIa IIae, q. 123, a. 4, ad 3 ; q. 129, a. 3, ad 1 ; q. 130, a. 2.

24. IIa IIae, q. 123, a. 9.

25. Voir le chapitre du P. GAUTHIER sur la Force dans l'*Initiation Théologique,* t. III, p. 951-990 (Ed. du Cerf) ; pour les spécialistes, son grand livre *La Magnanimité* (Vrin), moyennant les observations du P. DEMAN, *Bull. Thomiste,* t. VIII (1952), p. 343-362.

en tienne compte sérieusement. En des milieux variés, nous avons souvent constaté que les consciences ne sont pas éveillées à cet égard. Il faut y faire réfléchir sur les principaux signes du trouble dont souffre l'homme, et l'on fait alors prendre au sérieux la nécessité des disciplines visant à remettre quelque harmonie en lui, corps et âme, et à le réaccorder avec le monde[26]. Ces signes sont de trois sortes :

— la laideur du décor de la vie, habituelle depuis le milieu du XIXe siècle, contrastant avec l'harmonie, habituelle jusqu'à la fin du XVIIIe ; c'est un des plus énormes phénomènes de l'histoire de la civilisation et il appellerait une étude d'ensemble[27] ; il manifeste une aberration dans le discernement de la valeur artistique, et elle s'observe dans toutes les classes de la société et toutes les branches de la culture ; elle atteste un désaccord général de la sensibilité ;

— les aberrations multipliées du sens moral (ainsi l'homosexualité, la délinquance juvénile) ;

— le développement de la folie, des névroses et du suicide ; on sait qu'il est le plus accusé dans les pays où le progrès matériel est le plus réussi (Etats-Unis, Suède, Suisse) ; on sait quelle inquiétude au sujet de l'état *spirituel* de l'humanité ces constatations ont fait concevoir à maints psychiâtres (ainsi

---

26. A l'urgence objective qui invite à mettre au point ces disciplines et à les propager s'ajoute le danger qu'elles présentent lorsque — loin d'être formellement animées par l'esprit chrétien — elles demeurent solidaires du matérialisme ou des spiritualités dangereuses qui sont seules jusqu'ici à les offrir. D'où le bienfait immense de *La Voie du Silence* de Dom DÉCHANET (Desclée De Brouwer).

27. J'ai alerté à ce sujet, et rendu compte sommairement du phénomène dans un vieux « Cahier de l'Art Sacré » (1947, épuisé) : *Explication de la décadence*. Si Dieu me prête vie dans un monde à peu près viable, j'espère reprendre la question en un petit livre, car cette étude est des plus révélatrices. On a traduit en français de remarquables impressions de GUARDINI, *Lettres du Lac de Côme* (Ed. du Cerf), qui posent le problème d'une façon fort suggestive. Malgré l'autorité de Guardini, cet ouvrage ne paraît guère avoir mis en éveil. L'homme moderne tient-il tellement à se croire harmonieux ?

Baruk, de Greef, Tournier). Les spirituels devraient être très attentifs à ces avertissements.

De fait, on peut suivre dans l'homme comme une ligne de faille. On l'aperçoit pour ainsi dire sur quatre plans :

1. Sur celui de l'esprit, l'homme souffre de n'avoir pas bien résolu — cet adolescent — le passage d'un état plus intuitif à un état plus réflexif. Ce passage est en soi un progrès, puisque le mode de l'esprit humain n'est pas angélique mais réflexif. Seulement, la raison ne devrait pas oublier qu'elle n'est qu'une fonction de l'esprit, une sorte de cybernétique, qui vaut (lorsqu'elle est correcte) ce que valent les données qu'elle élabore, et cela dans l'homme total, et dans de justes rapports avec Dieu et avec le monde. Par malheur, elle s'est prise à son propre jeu : — soit en se traitant elle-même comme un absolu : c'est l'idéalisme ; — soit, au contraire, en réduisant l'esprit à un épiphénomène, une sorte de phosphorescence : c'est le matérialisme ; — soit en excluant tout ce qu'elle ne se démontre pas de façon claire et distincte à partir des sens externes : ce sont les multiples rationalismes (philosophique, scientifique, technique, vulgaire) ; — soit par l'effet de ce désarroi que nous avons noté déjà, l'esprit perdant sa consistance, parce que, débordé, il ne sait plus que penser de rien. Voilà bien des façons pour lui de se dérégler et de devenir principe de troubles ! Quel climat pour la vie spirituelle ! « Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, toujours plus de nuits ? »[28].

2. Puis la désagrégation de l'homme apparaît dans la perte de ce que la tradition multimillénaire de l'humanité, et notamment celle de la Bible et du christianisme, appelait « le cœur ». Il est significatif qu'on ne puisse plus même employer ce mot dans le langage courant, en son sens traditionnel, puisqu'il y est devenu sentimental et passionnel — « le courrier du

---

28. On reconnaît un passage de la fameuse page de Nietzsche sur « la mort de Dieu » (*Le Gai Savoir*, p. 104-105).

cœur » ![29]. — Or la Bible le nomme quelque *mille* fois ; c'est au « cœur » que Dieu parle ; c'est en lui que vivent les vertus théologales, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes évangéliques. Le « cœur » n'est pas une puissance ou une faculté particulière ; il est la partie la plus intime de notre personnalité en tant qu'elle unifie cette personnalité entière. Il est à la fois, indissolublement, une ouverture à la vérité plus profonde que les idées claires et distinctes, et un appétit du bien plus profond que les vouloirs délibérés et que les sentiments. Idées, coups de volonté, sentiments divergent. L'homme ressemble souvent aujourd'hui à un instrument d'optique dont les lentilles se désaccordent et ne permettent plus la mise au point sur l'infini pour lequel il est fait. Là est la raison de toutes les raisons pourquoi l'on perd la foi, et des troubles de la vie spirituelle : celle-ci découle de la foi et est entièrement vie du « cœur ».

3. Ensuite, l'homme ne se conçoit plus lui-même ni ne se comporte comme une compénétration heureuse du corps et de l'âme, comme un corps spiritualisé, un esprit incarné. Il se pense et il se divise en un antagonisme insoluble, parfois l'esprit enfreignant les obligations de sa « condition charnelle », parfois le corps menant une vie anarchique, parfois les passions exerçant leur tyrannie. Dans la religion du Verbe divin fait homme, toute la vie spirituelle veut être menée de façon *symbolique*, c'est-à-dire en des actes sensibles auxquels la présence intime, rayonnante, de l'esprit confère leur qualité, en des actes spirituels qui reçoivent de leur accomplissement sensible leur développement temporel, leur insertion dans l'univers et leur pouvoir de communication fraternelle. Le désaccord de l'âme et du corps compromet donc très dangereusement cette vie.

---

29. Le remarquable article sur le « cœur » dans le *Dictionnaire de Spiritualité* se trouve à l'expression : « Cor et cordis affectus », soulignant par ce latin le caractère historique et, dirait-on, périmé de ce qui, dans la tradition spirituelle, le concerne ! On se désaffectionne de la dévotion au Sacré-Cœur, cœur du christianisme.

4. Enfin, dans tous ses actes extérieurs, on voit l'homme étrangement séparer l'utilité et la beauté. Il y a dans ce que nous *faisons* une exigence de beauté, comme il y a une exigence de bonté dans les intentions qui dirigent notre action morale. De plus en plus, on fait les choses sans aucun souci de les accomplir comme les témoignages d'une plénitude de valeur, on se contente de leur résultat matériel ; on sent même souvent une gêne à l'égard de ce qui exceptionnellement porte quelque marque de cette plénitude. Il n'y a guère plus que le sport ou d'autres actes exceptionnels dont on soigne l'expression. Le courant de la vie va n'importe comment. Evidemment ce défaut dépend de la dysharmonie du corps et de l'âme et la signifie. Il est préjudiciable à la vie spirituelle, surtout en ce que les rapports sociaux devraient stimuler le sens des valeurs ; ainsi gâtés, ils deviennent au contraire des facteurs de la vulgarité de l'esprit lui-même. C'est précisément par là que Péguy en est venu à percevoir que « le monde moderne avilit ».

Voilà donc, dans l'homme lui-même, des appels et des défis qui fouettent les spirituels chrétiens aussi violemment que les défis et les appels de l'immense drame du monde. Nous sommes généralement en mauvaise posture pour y répondre : la vie chrétienne en effet, s'est mise au régime des dysharmonies auxquelles maintenant elle devrait remédier. Généralement, elle se présente en fait comme un combinat de notions abstraites, de consignes autoritaires ou subies, de sentiments et de pratiques, il est rare qu'elle se fasse sentir comme la vie de ce « cœur » qui devrait se rouvrir, se réunifier. On ne respire sûrement pas assez dans la plupart des milieux chrétiens l'atmosphère de la dilection et des béatitudes. Elle devrait être singulièrement fervente pour triompher du froid et de la nuit, pour rendre à l'homme le sens de sa destinée et le besoin même du salut.

*
* *

La passion de l'Eglise

Etant donné ce qu'est aujourd'hui le monde et ce qu'est l'homme, l'Eglise souffre au paroxysme le mystère de Gethsé-

mani et du Calvaire qui se poursuit toujours en ses profondeurs. Elle est faite des hommes, déchirée lorsqu'ils se déchirent, et tout le destin du monde à racheter retentit en elle. La vie des fidèles et des communautés qui la composent, est une participation à son destin profond, elle en dérive immédiatement. Il faut que cette actuelle agonie la mette à une très haute tension.

L'Eglise n'atteint plus les pauvres, ces privilégiés de son cœur parce que du Cœur du Christ. Les prophètes et le Seigneur lui-même ont donné comme signe de la venue messianique : « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (*Luc*, 4, 21 ; 7, 21). Les chrétiens sont divisés, alors que l'autre signe de la vérité de cette venue, celui qu'ils doivent donner au monde pour que le monde croie (*Jean*, 17, 21), c'est leur unité ! Espérer comme il faut leur union est vraiment « contre toute espérance ». L'Eglise n'apparaît plus comme la preuve vivante de la vérité de l'Evangile, parce que l'expérience qu'on en fait n'est pas celle, évidente, contagieuse, du milieu où s'épanouit l'*Agapè* divine. La parabole de la brebis égarée tend à se retourner. La proportion des chrétiens diminue dans le monde et tout indique que cette chute va se précipiter[30]. Encore les statistiques comptent-elles dans le peuple fidèle des nations presque entières où la pratique effective est faible, et parmi ces pratiquants combien vivent de leur foi ? Et quels effondrements massifs avons-nous lieu de craindre !... Les mystiques antichrétiennes sont partout en progrès, les matérialismes, l'Islam... Beaucoup de chrétiens, beaucoup de ceux qui ont les exigences spirituelles les plus fortes, se disent déçus, se laissent séduire par des spiritualités qui leur paraissent surclasser le christianisme !...

— Arrêtons-nous. Dans le silence de nos âmes, méditons ces signes, et combien d'autres. L'actuelle passion de l'Eglise appelle ses membres à « supervivre ».

---

30. Cf. l'importante étude du P. CONGAR : « Petite Eglise dans le vaste monde », dans *Vaste monde ma paroisse* (Edit. de Témoignage chrétien, 1959).

II. LES PRINCIPES RADICAUX D'UN RENOUVEAU SPIRITUEL

Précisément, les études bibliques font retrouver dans toute leur force les deux principes vitaux les plus aptes à revigorer la spiritualité chrétienne. Il va de soi et qu'ils n'avaient jamais été vraiment perdus, et que, avant leur mise en relief actuelle, l'Ecriture et la Tradition offraient déjà toutes les stimulations nécessaires à la vie la plus héroïque. Mais la conscience plus nette que l'on prend actuellement de « l'eschatologie réalisée »[31] selon saint Paul et de « l'exigence évangélique », est de nature, plus qu'aucune autre, à construire une doctrine de générosité et de grandeur et à susciter le « supplément d'âme ».

Le sens eschatologique

Saint Paul, au début de ses Epîtres aux *Ephésiens* et aux *Colossiens,* fait la synthèse du « Mystère » dont nous devons vivre. C'est là qu'il faut mener, d'emblée, quiconque est attiré par le christianisme ou interroge à son sujet[32]. Là qu'il est nécessaire de ramener continuellement les fidèles[33]. Là qu'ils

---

31. Rappelons que l'expression a reçu une signification excessive : nous l'avons rapportée dans l'article : « La condition de notre espérance », *Lumière et Vie,* n° 41, p. 62. On n'a qu'à se garder de l'excès : l'expression est nécessaire et elle est employée à bon droit par les catholiques (V. *Bible de Jérusalem,* p. 1544, note j).

Je profite de l'occasion pour corriger deux fautes dans cet article : p. 61, l. 6, il faut lire : assumant ; p. 62, l. 19, supprimer : « C'est cela qui la spécifie », lapsus fâcheux.

32. A plusieurs reprises, nous avons fait cette expérience *probante :* instruire des adultes pour le baptême en prenant dès le deuxième ou troisième entretien pour cadre *Eph.* de 1, 3 à 2, 11 et *Col.* de 1, 9 à 2, 3, avec *Phil.,* 2, 5-11, et de n'en plus sortir, en ce sens que nous en manifestions le rayonnement, en explicitions la richesse, y ramenions tout. Bien entendu, c'est d'abord une lumière où tout se brouille (et pourquoi pas ?). Elle s'organise vite en une constellation.

33. En particulier, toute l'étude de l'Ecriture Sainte doit être commandée par le sens de cette plénitude du Christ, à la lumière de laquelle il faut comprendre ce qui garde valeur permanente dans l'Ancien Testament et reconnaître les dimensions des réalités évangéliques.

apprendront de la façon la plus organique la hauteur divine des réalités de leur foi, la profondeur de celles-ci dans la misère humaine, leur largeur où toutes choses s'« instaureront », et leur longueur, qui est la présence actuelle du « Mystère » à tous les moments du déroulement de l'histoire, parce qu'il est au-dessus de l'histoire[34]. C'est là qu'ils renouvelleront, à longueur de vie, le sens de leur Pâque, de leur incessant *passage* dans le Christ glorifié, vers le Père, par l'action de l'Esprit. Et qu'est donc la doctrine spirituelle, sinon un éclat jeté parmi nous de la gloire qui brille sur la face du Christ (*2 Cor.*, 3, 18 et 4, 6) ? S'il est nécessaire de la renouveler d'âge en âge, c'est parce qu'il faut donner au miroir l'incidence grâce à laquelle les hommes, qui bougent, pourront recevoir cet éclat, se sentir effectivement illuminés par le Christ éternel.

Le Mystère du Christ *est accompli*, et nous y sommes inclus. Nous sommes « cachés avec le Christ en Dieu » (*Col.*, 3, 4), déjà « ressuscités avec lui » (*Eph.*, 2, 6 ; *Col.*, 2, 12), déjà « transférés dans son Royaume » (*Col.* 1, 13), déjà « concitoyens des saints dans la lumière » (*Col.*, 1, 12). Ainsi sommes-nous déjà *dans les derniers temps* (*Hébr.*, 9, 26). Cette eschatologie en quelque sorte « verticale » commande celle qui s'accomplira au bout de la « longueur » du temps, où elle trouvera sa ratification. Il s'agit de faire *passer, d'intégrer* à notre être éternel notre être périssable et les éléments de son destin. Notre vie étant dans le Christ qui « vit à Dieu », il s'agit pour nous aussi de « vivre à Dieu » (*Rom.* 6, 10-11), l'expression signifiant beaucoup plus qu'une simple orientation : une appartenance et une insertion[35]. Saint Paul nous oblige à concevoir celles-ci d'une façon physique : *nos corps mêmes* sont rattachés par le baptême et l'eucharistie *au corps ressuscité du*

---

34. C'est le grand mérite de Dom Vonier, après Dom Marmion, mais avec plus de netteté, d'avoir éclairé toute la spiritualité à cette lumière.

35. C'est bizarre que la Bible de Jérusalem ne rende pas les deux « à Dieu » par le même mot « à ». La seconde fois, elle met « pour Dieu », ce qui est trop faible.

Christ, qui est revenu à son Père (*Rom.*, 6, 4 ; 8, 11 ; *1 Cor.*, 6, 15 ; 10, 16 ss ; 12, 13. 27 ; *Eph.*, 5, 30 ; *Phil.*, 3, 10-11)[36]. Toute notre vie spirituelle doit se conformer à cette dispensation.

Combien de fidèles, combien de leurs guides vivent effectivement de cette foi ? On sent tout de suite quel christianisme « debout » s'élèverait sur le monde, si les guides spirituels en étaient vraiment *possédés*. En elle, on doit trouver l'inspiration et la force des ruptures nécessaires et le principe efficace de toute *grandeur*. C'est la spiritualité de la *plénitude :* « Entrez, nous dit saint Paul, par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » (*Eph.*, 3, 19)[37].

Notre présence actuelle au « monde nouveau », aux « derniers temps » nous invite à conférer *leur sens* aux réalités d'ici-bas : nous avons à les « instaurer dans le Christ » (*Eph.*, 1, 10). Il nous faut « racheter le temps », ses jours qui sont « mauvais » (*Eph.*, 5, 16) — ce que saint Jérôme nous enseigne à comprendre ainsi : « Nous faisons d'eux des jours non plus du siècle présent, mais du futur »[38]. Notre présence au siècle futur nous confère ce pouvoir d'alchimie, et c'est la vertu rédemptrice du Christ qui retourne par nous la condition humaine.

Lorsque le sens eschatologique n'est qu'« horizontal », dans la *longueur* des temps, il risque de dévaluer les choses du temps. C'est bien ce qu'on voit d'ordinaire. « La figure de ce monde passe ». Dieu même l'anéantira, pourquoi la retenir ? « Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ? ». Un sublime « mépris du monde », *contemptus mundi*, désagrège donc tout. Mais voilà que « vertical », l'eschatologisme fait de nous les ouvriers de Dieu pour assumer les choses du temps, les faire passer dans l'éternel, en leur donnant valeur éternelle.

---

36. Voir la note *h*, p. 1521 de la *Bible de Jérusalem*.

37. Le mot « plénitude », *pleroma*, est caractéristique des Epîtres de la Captivité : *Eph.*, 1, 10.23 ; 3, 19 ; 4, 13 ; *Col.*, 1, 19 ; 2, 9. Il se trouve aussi dans *Rom.*, 5, 12. 25 ; *1 Cor.*, 10, 26, mais sans le sens cosmique et plus que cosmique, divin.

38. *P. L.*, 26, col. 527.

Cette valeur, elles ne l'ont pas d'elles-mêmes, ce qui nous oblige à une activité spécifiquement *chrétienne* on ne peut plus positive. Mais c'est bel et bien selon ce qu'elles sont, selon leurs natures diverses qu'il faut les traiter, ce qui oblige à respecter ces natures, leur consistance propre.

Elles ont besoin de recevoir de nous leur valeur chrétienne (sous l'action de la grâce qui nous y habilite). Elles en sont susceptibles. On doit les comparer à des *clefs,* lesquelles *ouvrent* ou *ferment* les mêmes serrures, selon le *sens* où on les tourne.

Dans la société humaine et dans l'univers, il n'est rien qui ne puisse être une *clef* du Royaume. A nous de la tourner dans le bon sens, et c'est précisément le sens eschatologique qui en marque la direction. Selon que nous *ouvrons* ou *fermons* les réalités du temps à l'action de l'Esprit du Christ, elles sont instruments de vie ou de mort. Il faut l'affirmer de *toutes* les réalités d'ici-bas. Les plus excellentes sont les plus funestes si, en y recourant, nous n'y apportons pas les dispositions qui leur permettent d'être moyens de vie. Les pires peuvent être rachetées. Biens matériels, valeurs de culture, vertus, institutions de l'Eglise, loi divine, sacrements, il n'est rien qui ne soit, sans l'Esprit, « éléments du monde », « chair », « lettre qui tue » (*Rom.,* 7, 10 ; 8, 6 ; *2 Cor.,* 2, 16 ; 3, 6). En revanche, nous pouvons *retourner* la souffrance et la mort (*1 Cor.,* 4, 12 ; 15, 54-55 ; *Phil.,* 1, 20), même le péché (*Felix culpa !*) si par malheur il a été commis, en moyens ou occasions de salut.

Cette ambivalence possible de toutes choses par rapport au Royaume, la mission qui nous est confiée d'en trancher la dialectique, une telle dispensation mesure le *sérieux* de notre vie, de notre *liberté.* Notons bien d'autre part qu'elle suppose l'ordre naturel des choses et le confirme, loin d'en faire fi, car nous devons, avons-nous dit, traiter ces choses *selon ce qu'elles sont.* De leur *nature,* elles sont plus ou moins aptes à être instaurées dans le Christ et nous procéderons envers elles selon des démarches fort différentes. Ainsi la morale ou la spiritualité (c'est tout un) a-t-elle sa consistance objective à l'intérieur de la « mystique » du Royaume, est-elle appelée, exigée par

celle-ci[39]. Ainsi tout un humanisme, bien des humanismes sont-ils requis. Mais aussi bien la « mystique » les pénètre-t-elle, les ouvre-t-elle infiniment, leur interdit de prétendre se suffire (quoique, *en leur ordre,* ils vaillent réellement).

Cela change *toute l'allure de la vie spirituelle.* Le ministère auprès de prêtres, de religieux, de religieuses et de fidèles plus ou moins conformistes, — en des tendances diverses d'ailleurs — achoppe le plus souvent à quelque système de mécanismes selon lequel ces âmes de bonne volonté, mais abusées, fonctionnent. Elles font beaucoup trop *consister* leur vie d'union

---

39. Durant les derniers siècles, la morale était devenue la connaissance du permis et du défendu. Aussi n'avait-elle plus valeur spirituelle et fallut-il lui superposer une « spiritualité » (que l'on subdivisa elle-même en « ascétique » et « mystique »). Maintenant les divers ressourcements bibliques et traditionnels font souvent éprouver des ressentiments contre la morale. Mais si l'on comprend de nouveau celle-ci comme il faut, c'est-à-dire comme la science et l'art de la vie humaine divinisée, elle se confond avec la spiritualité et elle se fond dans la théologie, dont elle n'est qu'une *fonction* nécessaire. Les présents efforts de rénovation de la morale nous semblent souvent déviés par les ressentiments : pour la rendre christique et en général surnaturelle, pour qu'elle redevienne vraiment (il le faut) une *théologie* morale, on attente à son caractère humain et naturel. C'est une erreur de la structurer par rapport *au Christ lui-même :* c'est la structure de *l'homme naturel,* c'est *une anthropologie,* qui doit commander ses démarches comme l'a vu admirablement saint Thomas. On paye par de la confusion et des appauvrissements graves cette méprise. La chose apparaît au maximum dans le traité du péché. Vouloir en construire la doctrine sur le fait qu'il est une offense à Dieu ou un manquement à la Loi du Christ est une erreur qui escamote ou gauchit l'essence même du péché, son paradoxe d'acte humain mauvais dont la qualification survient *per accidens,* sur laquelle ne porte pas l'*intentio* du pécheur. Faute de construire la morale du péché selon la doctrine générale des actes humains, certains auteurs récents laissent échapper l'extraordinaire richesse d'analyse de saint Thomas et même ils faussent l'optique. A un degré moindre, on doit faire des observations semblables dans les domaines des vertus de force et de tempérance, où l'on tranche dans des considérations dont l'humanisme paraît à tort hétérogène à l'esprit chrétien : cet esprit doit assumer cet humanisme (comme le P. Gauthier l'a fort bien montré au sujet de la magnanimité).

à Dieu en leurs « exercices », leur apostolat en l'application de « méthodes », leurs rapports humains en la pratique d'un « style de vie ». On ne saurait donner trop de soin au choix des moyens et à leur mise en œuvre (souvent aujourd'hui, par réaction contre ce comportement si stérile, on en fait fi, et c'est une autre stérilité). Mais les moyens n'ont pas par eux-mêmes d'efficacité spirituelle. Ils n'en ont que dans la mesure où l'esprit, *pendant qu'il y recourt*, ne cesse d'y renouveler sa présence à leur fin. Par exemple, il réveille, à la faveur d'une prière, son sens aimant de Dieu, ou veille à ce que toute parole soit une communication vraie, vivante, de cet esprit à un autre esprit, d'une âme à une âme. Compter sur une action de la grâce qui donnerait valeur à des activités sans que le sens *actuel* de Dieu, au moins diffus, les vivifie, est une des plus dangereuses formes du pseudo-« surnaturel » que l'on ne dénoncera jamais assez sévèrement[40]. La formation spirituelle des chrétiens qui veulent se donner à Dieu devrait être entièrement, jusqu'en ses déterminations les plus concrètes, mise au régime de la dialectique eschatologique, puisque celle-ci commande en fait toute la vie chrétienne. Les moyens recevraient ouverture, intensité, qualité, du rapport vivant au Christ glorifié ; — les vérités de foi seraient ouvertes à la plénitude du Mystère, alors qu'on les traite d'ordinaire comme un système de formules abstraites ; — les sacrements seraient pratiqués comme des signes de cette foi et plus précisément comme les liens qu'ils sont avec le corps glorifié du Christ ; — les autres réalités de l'Eglise recevraient animation de cette foi en la participation de l'Epouse à la vie glorieuse de son Epoux ; — on observerait les préceptes de la Loi comme des

40. Cf. p. 76 de l'article rappelé note 27. Quelques formes de ce mal si fréquent et si grave : le recours aux sacrements sans les dispositions qui permettent à leurs grâces d'être reçues d'une manière fructueuse ; — l'appel à la « grâce d'état », lorsqu'on se met dans des « états » pour lesquels on n'est pas fait ; — l'abus de l'autorité qui prétend jouir de « charismes » en des matières où elle n'a pas compétence ou lorsqu'elle devrait redoubler de « prudence » (au grand sens traditionnel du mot), etc.

appels à la motion de l'Esprit, dont l'instinct est la vraie Loi du chrétien[41]... Ne nous étonnons pas de voir toujours renaître les conflits du conformisme et de l'anarchie : la structure des réalités chrétiennes étant celle que nous avons rappelée, les disciplines ne peuvent être efficaces et libératrices qu'entièrement *relatives* au « Mystère », vivifiées par lui ; lorsqu'on ne respecte pas cet ordre profond, l'on n'a que faux ordre ou désordre. Il faut aller jusqu'à dire que les disciplines sont *abominables,* au sens le plus fort de ce mot, dans la mesure où elles prétendent à quelque valeur chrétienne autonome.

Cet « eschatologisme vertical » est la « mystique » (toujours au sens de Péguy) la plus apte à imprimer la plus forte orientation contemplative à toute vie. Elle donne tout son sens à la liturgie (laquelle a beaucoup contribué à la faire retrouver), et c'est en elle qu'on a le principe des renouveaux liturgiques effectifs, entendons de ceux qui n'en restent pas aux notions théoriques contredites par les façons d'être et de faire. Elle est, en effet, la « mystique » la plus efficace pour stimuler le rayonnement de l'esprit dans la sensibilité : la « force » et la « tempérance », le monde des vertus qui en dépendent et qui doivent rectifier nos « passions », sont, selon le Christ, des participations à la force et à la paix de son humanité glorifiées : il nous faut pleinement « connaître la puissance de sa résurrection »[42].

C'est enfin de ce sens eschatologique qu'a besoin un monde où, forcément, l'Eglise devra toujours plus se dégager des institutions de la Cité. La « chrétienté », au sens le plus fort du mot, est morte presque partout, c'est-à-dire un régime où l'Eglise était chargée des fonctions civiles elles-mêmes, comme l'enseignement, l'assistance publique, voire le gouvernement[43]. Le juste sens des « derniers temps » où nous sommes est le fond même d'un sens chrétien des choses du temps : de leur

---

41. Ia IIae, q. 106-108.
42. Cf. la mystique traditionnelle de la virginité, du mariage, du jeûne, du martyre...
43. Cf. MOUNIER, *Feu la chrétienté* (Seuil).

consistance propre, de l'orientation et signification qu'il revient aux chrétiens de leur donner, comme de leur relativité essentielle et du risque de perdition qu'elles font courir. Tout cela à la fois. Le drame de l'Eglise et des chrétiens dans les pays totalitaires — que ces pays du reste, soient favorables ou hostiles — rend à la mystique eschatologique une singulière urgence et son extrême sérieux.



L'exigence évangélique

Quelque chose de la plénitude eschatologique s'explicite et se précise en une seconde réalité dont nous recommençons à peine à comprendre l'importance primordiale : *l'exigence évangélique.* La *loi* du chrétien n'existe que secondairement à l'état de préceptes. Elle est premièrement « l'instinct du Saint-Esprit » dans les membres du Christ, le Christ lui-même agissant en eux par son Esprit[44]. Elle est la « loi » de croissance de cet organisme vivant : le Corps du Christ et, en lui, chacun de ses membres. Plus profondément que le chrétien n'est soumis à une « obligation » proprement dite, il est suscité à l'action par une *exigence* de nature, à la façon dont il faut que le feu brûle tout ce qui est inflammable à sa portée (*Luc*, 12, 49 ; *Prov.*, 30, 16), que le levain fasse lever toute la pâte (*Matth.*, 13, 33), que la graine pousse autant qu'elle a d'énergie pour le faire (*Matth.*, 13, 32), que la voie (*Jean*, 14, 6) mène au-delà de l'horizon. *Exigence* d'un dépassement sans limites, puisque la perfection pour le chrétien est à la mesure de celle du Père Céleste (*Matth.*, 5, 48). *Quantum potes, tantum aude :* « Ose autant que tu peux »[45] — telle est la formule de la vie chrétienne, telle est la clef de la morale et de la spiritualité (ce qui est même chose). Voilà ce qui *oblige* à accomplir les préceptes déterminés (*Jean*, 14, 15.21 ; 15, 10 ;

---

44. Ia IIae, q. 106, a. 1 et 2 ; q. 107, a. 1, ad 2 ; q. 108, a. 1.

45. Séquence *Lauda Sion* (Fête-Dieu). L'expression vient de *Eccli.*, 47, 30 (ou 34).

Matth., 19, 17), tout en faisant juger toujours dérisoire cet accomplissement. Voilà ce qui coupe radicalement toute prétention que concevrait aucune catégorie de fidèles de constituer dans l'Eglise une élite de « parfaits »[46] et voilà aussi bien l'impossibilité de se contenter d'une mise en règle avec aucun minimum légal : l'exigence de tendre indéfiniment vers la perfection est pour tous, et elle prime toute obligation légale, et la fonde.

Cette exigence est celle d'étendre le règne de la divine *Agapè*. En soi-même et dans les autres, et de rendre les conditions de son extension dans le monde meilleures (ou moins désastreuses), de rendre conducteurs de l'*Agapè* tous les réseaux des rapports entre les hommes. Et le Seigneur nous a précisé les directions typiques dans lesquelles nous *devons* nous avancer aussi loin que nous pourrons. Il l'a fait parfois en des termes paradoxaux, tels que tendre l'autre joue, ou donner aussi notre manteau si l'on nous réclame notre tunique (*Matth.*, 5, 40-41), tels que porter du fruit même quand ce n'en est pas la saison (*Marc*, 11, 12-13) : il est trop évident que de telles paroles ne peuvent être des préceptes que tous aient à remplir à la lettre, et toujours, donc on en fait fi. Or le Seigneur a prescrit ces orientations de la façon la plus instante comme nécessaires pour accéder à la vie : « Si votre justice ne surpasse ce qu'il y a de plus juste, vous n'entrerez

---

46. Il existe bien dans l'Eglise un « état de perfection » (de la perfection *à acquérir*), « l'état religieux », mais il ne prétend pas établir une classe de parfaits au-dessus du commun des fidèles ; ce qui le caractérise est *l'obligation* (plus ou moins « solennellement » instituée) de tendre à la perfection chrétienne par des moyens déterminés (IIa IIae, q. 184, a. 4 et 5). Le fameux : « Si tu veux être parfait » adressé au jeune homme riche (*Matth.*, 19, 21) a été tout à fait *abusivement* interprété comme s'il fondait une distinction entre deux sortes *de chrétiens* : le commun des médiocres et une catégorie de fervents qui décident de tendre à la perfection. Cette tendance est essentielle à toute profession de christianisme, elle est l'exigence même de la grâce baptismale. La distinction que marque la parole du Seigneur est celle qui existe entre l'économie de la Loi ancienne et le régime des temps messianiques.

certainement pas dans le Royaume des Cieux » (*Matth.*, 5, 20). Tout s'éclaire et devient singulièrement sérieux, si l'on se dégage de la mentalité légaliste, dans laquelle il ne faut sûrement pas entendre le Seigneur puisque tout son effort est de rompre avec elle, si de nouveau l'on entend l'Evangile selon son esprit : selon *l'exigence* d'expansion sans mesure de la divine *Agapè*[47]. Alors l'Evangile redevient le ferment qu'il veut être.

Pour l'instant, les chrétiens agissent en général comme tout le monde et, lorsqu'ils sont exceptionnellement fidèles, ils s'inquiètent de savoir si ce qu'ils comptent faire n'est pas en contradiction formelle avec une interdiction explicite de la loi ; auquel cas ils s'abstiennent. Ils ne voient dans les directions les plus essentielles de l'Evangile, marquées par le Seigneur d'une façon tellement obligatoire, que des « conseils » facultatifs et donnés aux rares personnes qui voulaient bien les entendre, ne concernant sûrement pas les collectivités. Mais au vrai nous nous apercevons de nouveau que l'exigence évangélique est de mettre autant de zèle et de génie que l'économe d'iniquité (*Luc*, 16, 8) à pousser toujours plus loin dans les lignes que le Seigneur indique, le règne de l'amour. Exigence qui vaut pour les communautés chrétiennes et pour l'Eglise entière comme pour les fidèles en particulier. Il faut que, sous la lumière évangélique, les consciences — individuellement et ensemble — mûrissent et, par l'action de miséricorde et de justice, fassent pression sur le monde, y poussent aussi loin

---

47. L'ordre normal des choses est que les exégètes reconnaissent avec une objectivité scientifique le sens de l'Ecriture et le livrent aux théologiens. Mais leur mentalité a été sur bien des points affectée par les déviations de la théologie au cours des derniers siècles. Le cas de *Matth.*, 5, 20-48 est le plus patent et le plus grave. Les exégètes recommencent à voir clair à ce sujet. Ils forceront bientôt les moralistes à retrouver la doctrine de la loi évangélique telle que saint Thomas l'a fidèlement comprise. Voir St. LYONNET, s. j., *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus*, n° 4. Il me faut renvoyer à mon livre *Non-violence et conscience chrétienne*, p. 106-122.

que possible la pointe aiguë de la Parole et de la grâce, du salut messianique.

« Ose autant que tu peux ! » Les situations résistent. Parfois, elles ne permettent vraiment que très peu, à ne voir les efforts et les résultats qu'en leur matérialité ! Alors la mentalité commune, habituée à des mises en règle devenues impossibles, abdique, elle se dispense de tout. Mais l'exigence vitale de l'*Agapè* ne souffrira jamais aucune dispense : exigence d'invention, de courage, de généreux accomplissement de tout le *possible.* « Faire, dit Guardini, ce que la liberté est capable de faire » : étant donné le champ qui lui est laissé, et qu'elle étend de tout son pouvoir, étant donné ce qu'elle a de lumière et de ressources, et qu'elle augmente.

De plus en plus le monde mettra dans des situations aberrantes, et même des situations *de détresse,* par exemple un régime marxiste, un état de guerre. Le pire y est la démoralisation, dans l'acception la plus forte de ce mot : la perte du sens moral. L'expérience montre le désarroi où l'on tombe, lorsqu'on n'a dans de pareilles situations qu'une morale notionnelle et de la piété ! En revanche, l'intelligence, la droiture et la générosité simplement humaines se trouvent vivifiées par l'amour évangélique, et la conscience — informée, certes, par les lois — est alors en éveil. La réflexion sur les situations odieuses où il est fréquent maintenant que les chrétiens soient placés contribuera fortement à rendre à l'exigence évangélique le rôle primordial qui lui revient partout.

Elle est plus particulièrement appelée par les progrès de la conscience qui s'ouvre dans les élites non chrétiennes, progrès qui se trouvent souvent plus poussés dans ces élites qu'en maintes communautés chrétiennes. Elle l'est par les valeurs évangéliques sur lesquelles tant de non catholiques mettent l'accent, hors de la synthèse et de l'équilibre de l'Eglise, mais d'une façon plus forte et plus pure que bien des professionnels de la spiritualité catholique ; seul le principe profond de ces valeurs et celui de toute la vie spirituelle : la divine *Agapè,* pourra les réintégrer dans la plénitude. De toutes parts, les données caractéristiques de notre temps, au point de vue spiri-

tuel, appellent la même conclusion. En voici encore trois fort significatives : L'immense extension des solidarités humaines impose à l'exercice de la charité de nouvelles structures ; souvent des hommes que nous n'avons jamais vus nous sont des prochains plus proches que beaucoup de nos voisins : quelle stimulation il faut à une charité mise à ce régime, et quelle « imagination du cœur » il lui est nécessaire de susciter pour s'exercer et se développer selon sa nature qui est celle d'un amour concret, fervent, pour qu'elle ne se dégrade pas dans l'abstraction d'une organisation administrative ! — Les interférences des facteurs qui jouent dans une même communauté chrétienne (une paroisse, par exemple, ou même maint couvent) sont tellement complexes que les membres de cette communauté doivent chercher leur unité dans un extrême pluralisme : par quelle exigence de charité il leur faut tous être mus pour communier dans une même tendance vers la plénitude, à laquelle il leur faut aspirer par des conduites fort diverses ! — Telle est la violence du monde et si évidente sa folie que les hommes de bonne volonté retrouveront de plus en plus par réaction le précepte de saint Paul : « Vainquez le mal par le bien » (*Rom.*, 12, 21), espéreront dans la pure force de la Vérité divine, ne voudront user que des « armes de lumière »[48] : quelles voies héroïques s'ouvrent de la sorte ! En ces trois lignes et en bien d'autres que nous pourrions évoquer, toujours l'exigence évangélique réapparaît, explicite ses prodigieuses virtualités. Toujours, en vertu de l'animation effective qu'elle apporte, elle renouvelle du dedans les conduites spirituelles et elle oblige la doctrine à reprendre une allure dont on avait, malgré les saints, perdu généralement le souvenir.

Pie-Raymond Régamey, o. p.

---

48. *1 Thess.*, 5, 6 ; *Eph.*, 6, 10. 14-17 (On remarquera que saint Paul, combinant les listes de *Is.*, 59, 17 et *Sag.*, 5, 17, en élimine la *Vengeance*, la *Jalousie*, la *Colère*).

MORALE CHRÉTIENNE EN NOTRE TEMPS
PSYCHÊ, PNEUMA, AGAPÊ

La théologie morale a la lourde et magnifique tâche de proposer « l'idéal concret » de vie chrétienne aux hommes de notre temps. Elle vient les prendre *où ils sont* pour les mener à ce qu'ils *doivent devenir,* imitant en cela le Christ et tâchant de lui rester très proche et de le proposer, Lui, comme « idéal concret ». Essayons donc ici de noter certaines caractéristiques de l'atmosphère morale respirée aujourd'hui (I) et, à partir de là de réfléchir à quelques réalisations (II) et tâches actuelles (III) de théologie et vie morales chrétiennes. Un diagnostic rapide pour mieux prendre conscience de nos devoirs de médecins et surtout d'éveilleurs d'âmes, avant de pronostiquer les lignes de progrès souhaité.

Nous voudrions insister sur le fait que les tendances relevées ici ne s'appliquent pas à tous les milieux ni à tous les individus et que les moins bonnes se mêlent, dans un milieu donné, à d'autres meilleures. Il ne faudra les généraliser qu'à bon escient. Nous avons choisi celles qui nous semblent plus spéciales à notre époque ; elles coexistent avec d'autres, peut-être aussi répandues, mais moins spécifiques.

I. DEVANT NOTRE TEMPS

Commençons par le « débit » pour pouvoir rester en fin d'analyse sur des motifs d'espoir.

1. *La bouche d'ombre*

a) Ce qui devrait frapper d'abord l'attention du moraliste catholique en vue de son diagnostic c'est *le sujet moral* lui-

même : « l'homme de notre temps ». Il paraît spirituellement exsangue et mutilé. Pour parler sans images, la civilisation technique qui nous imprègne tend à *développer dans l'homme* la « *psychè* » *au détriment de l'esprit.*

On peut même, semble-t-il, déceler un processus très matériel de cette détérioration. Qu'on nous excuse de commencer par une cause si « extérieure » mais peut-être pédagogiquement si importante. Elle est parlante comme un symbole.

L'âme humaine spirituelle unique joue les trois fonctions : intellectuelle, sensible et végétative, disait saint Thomas. Mais elle n'use pas des mêmes instruments physiologiques pour chacun de ces trois rôles. Les psychologues ont remarqué que l'exercice de ces trois fonctions est en rapport opératoire respectivement avec l'activité du cerveau antérieur (conscience, jugements d'intelligence et décisions de volonté), du névraxe ou cerveau postérieur et moelle (vie sensible) et du double système sympathique (vie végétative). Les deux premiers seuls nous intéressent pour l'instant. Notre civilisation, dans ce qu'elle a de spécifique, est une *civilisation* d'images et de sons, de *sensibilité ;* une civilisation du névraxe. Que l'on songe à l'excitation sensorielle dans nos grandes villes avec leur circulation trépidante ; leurs usines étourdissantes, leurs radios et télévisions; surtout avec le cinéma où les foules pensent se récréer ! Ses annonces artificiellement affriolantes ; ses nouvelles entendues ou lues sans pouvoir être digérées tellement elles sont fréquentes et accourent sans ordre de tous les points de l'horizon, renouvelant chaque jour les émotions les plus dispersées ou les angoisses ; en tous cas distrayant de la vie intérieure et de la réflexion calme[1].

---

1. « Il y a deux attitudes différentes de la conscience : l'une par laquelle nous nous attachons à nos états en cherchant à les produire en nous par le dehors, et par conséquent en restant toujours passifs à leur égard. Elle ne peut que nous divertir et nous asservir. Il faut craindre que la civilisation s'engage de plus en plus dans cette voie, qu'elle multiplie en nous les moyens d'obtenir les effets particuliers auxquels nous n'aurons pas intérieurement contribué, mais qui

Encore si l'homme était armé dès l'enfance contre cette agression ! Mais dans *l'éducation* même on prône bien plus qu'avant la méthode audio-visuelle et expérimentale, prétextant que l'enfant apprend ainsi plus facilement et plus vite ce que l'étude livresque et théorique lui ferait apprendre avec plus de peine et de lenteur. L'emploi de cette méthode est sûrement précieux comme aide de l'enseignement pourvu qu'il reste limité et secondaire. Mais l'enfant ne développe plus assez sa faculté et ses habitudes de penser, de vouloir, ni de faire un effort, mais plutôt sa faculté de « sentir ». Ceci est grave : on forme en lui surtout l'animal sensible, ouvert à toutes les impressions des sens et de l'imagination et l'on oublie de structurer la personne humaine spirituelle qui s'éduque par l'effort, la réflexion intellectuelle, la vie intérieure, la domination de l'esprit sur la sensibilité. On favorise donc tout ce qui est instable, instinctif et impulsif. Sans doute, quand l'éducation est bonne, s'efforce-t-on de diriger ces puissances de réception et d'action vers des buts louables et d'y créer des habitudes. Mais on ne développe pas en proportion les facultés spirituelles de contrôle, de lumière et de vraie finalité de la personnalité. On oublie que la vertu (acquise) n'est pas une simple habitude de la sensibilité mais la pénétration de plus en plus profonde, grâce à la pratique répétée, d'un idéal d'action, d'une règle spirituelle objective, assumée par la volonté active et qui imprègne cette dernière pour lui rendre plus facile et plus parfait l'acte « volontaire ». Là encore, le névraxe supplante le cerveau antérieur, instrument opératoire des facultés spirituelles. On prépare des « décérébrés » prêts à suivre les impulsions de la sensibilité, sans la maîtrise de la volonté délibérée et des vertus théologales ou morales.

---

s'émousseront peu à peu et dont nous deviendrons par degrés incapables de jouir.

Il y a une autre voie : celle par laquelle nous recherchons une participation, toujours plus parfaite et plus pure, à l'acte même qui fait être et dans lequel nous puisons la lumière et la vie » (L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, 1937, p. 393 s.). Cf. aussi J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, p. 276 s.

A l'extrême, on sait que la suggestion ou le somnambulisme peuvent produire artificiellement un clivage momentané et la mise hors circuit du cerveau antérieur, de telle sorte que le patient, réagissant par sa seule sensibilité, est dirigé par la seule volonté du magnétiseur. Il est réduit au « sujet-animal » décérébré, reproduisant automatiquement ce qu'on lui suggère de faire ou de dire. Dans la mesure où notre vie et éducation modernes inhibent les fonctions spirituelles, elles créent comme une pente à la suggestion. Il y a d'ailleurs, dans la mécanisation progressive, une autre caractéristique des automatismes de la sensibilité. Si la maturité consiste à faire dominer la personnalité spirituelle sur la *psychè* (fonction sensible), notre civilisation l'arrête.

Qu'on nous comprenne bien. Nous n'avons fait que décrire des tendances et des « présomptions » dont l'« homme moderne » comme tel, comme type, risque d'être victime ; conditionnements extérieurs parfois très envahissants bien qu'ils nous laissent la responsabilité de nos actes. Ils créent du moins un devoir de réagir à proportion du danger. L'homme est facilement entraîné par les stimuli externes grâce à la connivence intérieure de la concupiscence que notre civilisation flatte à tous coups. N'a-t-on pas dit qu'elle était érotique (cinéma, illustrés, journaux, vitrines et annonces, modes sans pudeur...) ? Il arrive que cette suggestivité soit poussée plus loin par degrés : ne parle-t-on pas de « propagande dirigée », d'« action psychologique »[2], de « lavage de cerveau » ? Seuls résistent à ces derniers ceux qui ont une forte personnalité morale et religieuse. Notre culture de décérébrés n'annonce-t-elle pas d'humiliantes défaillances pour les durs jours d'épreuve ? Pense-t-on souvent autrement que son journal ou que le slogan du parti ? La mode n'est-elle pas presque toute-puissante ?

---

2. Cf. L. CERFAUX, etc., *Christianisme et Propagande*, Louvain, 1948 ; « L'action psychologique devant la conscience chrétienne » dans *Chronique sociale de France*, 2-3 (1959), numéro spécial ; *Les techniques de diffusion dans la civilisation contemporaine, Semaines sociales de France*, Nancy, 1955 ; L. BEIRNAERT, s. j., « Conditionner ou former l'homme », dans *Etudes*, 306 (1960, II), p. 207-214.

Hommes-animaux ? Femmes-animaux ? Disons au moins hommes psychiques dont parlait déjà saint Paul. Il les opposait aux hommes du « *pneuma* », les spirituels, comme on oppose le vieil homme à l'homme nouveau.

b) Voyons *quelques manifestations,* dans le domaine du moraliste, de cette tendance foncière de notre temps qui fait prévaloir l'impression sensible sur la décision spirituelle. On pourrait les grouper sous deux chefs : peur de la métaphysique et peur du surnaturel.

Peur de la métaphysique. La déroute de la pensée philosophique en ces derniers siècles trouve évidemment un accueil facile dans l'homme psychique qui ne raisonne plus mais « sent ». Est-il étonnant de voir comme on est prêt à boire *le faux avec le vrai,* en matière de morale, de philosophie ou d'art, comme de politique ? Comme si le vrai dépendait de ce que pense la majorité ou la « masse » et ne requérait pas un jugement absolu de valeur : « Est, est ; non, non » (*Jacques,* 5, 12). Plus rares deviennent les convictions doctrinales inébranlables. On réagit à ce qui remue davantage une sensibilité superficielle : Budapest ou Agadir émeuvent, mais non les milliers d'enfants tués chaque année par avortement.

Le manque de métaphysique qui a conduit à l'existentialisme athée conduit à l'existentialisme de la *morale de situation :* on envisage le cas concret comme une réalité sans structure, parce qu'on ne pense plus que la personne et la liberté mêmes ont une structure ontologique inaliénable. En conséquence on accepterait facilement une « morale de l'amour » à condition de ne pas insister sur l'*obligation ;* une morale « désossée », sans rigueur ni contrainte, ne voyant pas que la loi et l'obligation découlent de l'ontologie et du dynamisme même de notre être naturel et surnaturel en marche vers sa fin, et que l'amour et la liberté sont avant tout le pouvoir de nous élancer, avec toute la force de notre initiative, vers une fin de communion qui nous est « donnée » et que nous pouvons ratifier volontairement. A la limite, on perd le « sens du péché » avec celui de l'Absolu.

Peur du surnaturel. La grâce, dit-on, n'est pas visible ni « sentie ». Grave carence aux yeux du psychique. Une civilisation de technique risque fort de se fier à ses propres moyens dont elle est fière et qu'elle croit tout puissants. On ne « sent » pas le *besoin de la prière* humble, au milieu du brouhaha des machines qui attirent toute l'attention et l'énergie. Un robot ne prie pas. Et celui qui a été formé à user de ses sens plus que de son esprit, à céder souvent à cette « concupiscence » du regard et de l'ouïe, n'est pas enclin à la *mortification* de la sensibilité. Le but de cette technique n'est-il pas d'ailleurs, en partie, de répondre au moindre besoin ou même d'en créer de nouveaux pour ouvrir de nouvelles possibilités de jouissance et de facilités ?

La « crise de vocations » et leur instabilité en certains cas sont un autre aspect de l'attirance terrestre et du manque de maturité spirituelle qu'elle entraîne. L'homme moderne bâtit la « cité terrestre ». Le marxisme et ses succès matériels relatifs influencent plus qu'on ne croit les jugements de valeur. L'Etat-providence avec ses « assurances » contre tout risque, malgré bien des avantages sociaux devenus nécessaires, ne crée pas par lui-même une disposition de recours confiant à la Providence du Père. Il est vrai que les événements se chargent de renouveler l'inquiétude. Et ils ne peuvent qu'empirer si la conduite est laissée aux « psychiques » sans principes et sans foi. Mais en prie-t-on davantage ? Le psychique est facilement fataliste. Il vit dans l'instant présent.

Ceux qui ont perdu le sens de la confession et de l'ascèse seront pris d'un engouement pour des procédés « techniques » où la sensibilité et le « psychosomatique » ont une part prépondérante et par lesquels on peut se maîtriser et se délivrer soi-même. Cela n'expliquerait-il pas le succès de la *psychanalyse* freudienne en certains milieux et pays ? Elle n'explore que la *psychè,* les bas-fonds de l'homme-animal. Pour autant qu'elle reste fidèle à ses origines et ne renie pas ses principes, elle ne peut ou ne veut rien savoir de l'esprit, ni de Dieu, ni du péché originel ; ni même de péché[3], par peur du « sentiment de culpa-

---

3. Cf. Dr A. HESNARD, *Morale sans péché,* Paris, 1954.

bilité ». Elle ne peut conprendre celui-ci que comme une maladie psychique, puisqu'elle n'a pas de métaphysique pour situer l'homme devant le transcendant et ne connaît pas la révélation de l'*agapè* qui découvre ce Transcendant comme un Père de miséricorde. C'est la psychologie propre à une « époque psychique ».

Il est vrai que l'« orthodoxie » freudienne internationale est de plus en plus dépassée par d'autres techniques psychiâtriques et sévèrement critiquée sur son propre terrain[4] et par d'anciens adeptes. Il semble impossible que la technique ne s'inspire pas foncièrement de la doctrine. Le tort du freudisme orthodoxe est d'analyser, de débrider le psychique au niveau purement animal et biologique, sans rien lui fournir qui puisse le reconstituer en lui faisant retrouver l'unité, l'esprit et la hiérarchie des valeurs. Il risque fort de faire perdre le sens de la conscience « morale »[5]. En partant du pathologique pour expliquer le normal, il tend à fausser la conception et l'éducation de la personnalité.

Un autre engouement dans certains cercles, se porterait vers le *yoga*. Celui-ci est essentiellement un effort et une technique pour atteindre, apparemment par les seules forces humaines, un état de maîtrise très poussée du psychosomatique, et d'extrême concentration de l'âme sur elle-même, qui mène dans les cas les plus avancés à un isolement de tout le créé sensible et conséquemment à une expérience rassasiante du vide et peut-être de la racine du moi ; expérience qui, norma-

---

4. Cf. R. ALLERS, I.A. CARUSO, Charlotte BUELHER, W. DAIM, O. SCHWARTZ, A. STOCKER ; voir en outre dans J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, 1955 : « L'intégration constructive vise la psychanalyse envisagée comme système « ouvert », et non la doctrine psychanalytique considérée comme un ensemble « orthodoxe » : cette dernière est en train de s'éliminer elle-même de la psychologie comme science positive » (p. 300) ; cf. p. 98-134 ; 297-303. Voir aussi notre note complémentaire, p. 82.

5. Le pire serait que des âmes religieuses, surtout féminines, soient soumises à cette analyse. De plus, certains phénomènes de la vie mystique commençante seraient aisément qualifiés de névroses.

lement, tend à faire prendre ce moi pour absolu. Il est utile d'entendre un yogi converti affirmer « que le yoga, tel qu'il se présente actuellement à nous, est inconciliable avec le christianisme à son sommet »[6] et que si un jour une adaptation était tentée, elle ne pourrait se faire qu'en convertissant radicalement le mouvement même de l'effort de possession naturelle de soi qui en est caractéristique en une ouverture et attention à l'« Autre » divin, grâce à une humble maîtrise de la *psychè* par le *pneuma.* Il faut, pour l'union à Dieu, que la primauté de l'homme cède le pas à l'abandon à Dieu et à son don gratuit. « Tant que le yoga restera synonyme de méthode efficace d'union au divin, tant que nous n'aurons pas présenté avec précision un yoga converti au Christ, je ne le conseillerai pas à un chrétien », ajoute-t-il[7]. En d'autres termes, le yoga n'est pas une voie vers la contemplation surnaturelle pour un chrétien. Il lui est normalement dangereux.

La peur ou la négligence du surnaturel explique aussi pour une grande part que des chrétiens rencontrent des difficultés qui leur semblent insurmontables dans la *vie conjugale.* Si l'on donne la prépondérance à l'homme-psychique, qui se laisse mener par la sensibilité et ses instincts, il n'y a évidemment pas de solution. Mais la solution est simple, bien que très généreuse, pour le chrétien qui vit intensément sa vie sacramentelle et la maîtrise de soi, dans la foi et l'exercice des vertus théologales et morales. C'est une lueur d'espoir de voir les laïcs reconnaître que la chasteté parfaite est un idéal vers lequel est polarisée la chasteté conjugale fervente[8], grâce à une vie inté-

---

6. « Expérience du yoga et du christianisme » par O. LACOMBE, M. LÉON-NOEL, et le R. P. RÉGAMEY, dans *La vie spirituelle, Supplément,* 10 (1957), p. 111-126 ; spécialement p. 120.

7. *Ibid.,* p. 120 s. Nous ne parlons pas ici de ces méthodes de gymnastique ou d'exercice plus ou moins empruntées à un yoga élémentaire et qui peuvent favoriser un équilibre physique et psychique quand elles sont utilisées avec discrétion. Il vaudrait sans doute mieux ne pas les appeler le « yoga ».

8. G. BARDET, *Pour toute âme vivant en ce monde,* Paris, 1955, p. 14-22.

rieure et même contemplative vraie, mais possible aux laïcs. Un autre remède qui semble fort adapté à ce problème de l'onanisme est la formation de futurs époux aux devoirs aussi bien qu'aux grandeurs du mariage chrétien par des cours ou retraites spécialisées, avant le mariage[9].

Il n'est pas jusqu'aux prêtres et religieux qui ne soient contaminés par un *activisme* de leur apostolat ; certains seraient tentés de croire que l'action peut « remplacer » la vie intérieure et son ascèse au lieu de tenir d'elle son efficacité. La contemplation authentique est cependant le vrai remède aux problèmes et aux tentations de notre apostolat contemporain. La *mystique* même n'est-elle pas considérée avec un sourire comme si elle n'était pas l'aboutissement normal, bien que gratuit, d'une vie fervente et la condition d'une action féconde ? Cette méprise vient sans doute de ce que l'on a pris les « phénomènes » para-mystiques pour la réalité mystique vraie.

Peut-être est-ce à cause de cette naturalisation de l'apostolat que certains manifestent de l'incompréhension pour les vocations religieuses, où ils ne semblent pas reconnaître le « joyau » de l'effort apostolique de l'Eglise[10].

Sous l'influence de cette mentalité psychique, beaucoup ne voient en toutes ces manifestations, même s'ils les regrettent, qu'un phénomène naturel : l'inévitable rançon du progrès. Il semble qu'une vue plus religieuse, plus biblique[11], de notre monde invite à voir en cette déspiritualisation systématique de l'homme et en cette construction d'une cité dont Dieu est absent,

---

9. Un ouvrage récent de Mgr L.-J. SUENENS, *Un problème crucial : amour et maîtrise de soi*, Bruges, 1960, rappelle la nécessaire hiérarchie des valeurs et le vrai sens de l'amour chrétien que perdait parfois de vue une littérature naïvement laudative des « valeurs charnelles ».

10. Cf. les nombreux enseignements de Pie XII sur la vie de perfection dans R. CARPENTIER, s. j., *La vie religieuse. Qu'en pense l'Eglise ?*, Paris, 1959.

11. L. BOUYER, « Le problème du mal dans le christianisme antique », dans *Dieu vivant*, 6 (1946), p. 17-42.

l'œuvre très habilement camouflée de l'ennemi. Il est par essence le « menteur », la bouche d'ombre. Il souffle « *sub specie boni* » l'attachement à ces biens terrestres, sous prétexte qu'il n'y a rien de mal à ce que l'homme se réalise pleinement. Son plus grand succès est, sans se faire même nommer, d'avoir converti cette splendide « parabole du monde » destinée à être un signe translucide de Dieu, et ces « images de la Trinité » que sont les hommes spirituels, en des êtres opaques, centrés sur eux-mêmes, cherchant à trouver en eux-mêmes leur signification et leur valeur ; coupés de leurs source et fin métaphysiques et surnaturelles. Le monde créé pour la lumière de la transparence divine est ténébreux parce que, de relatif, il s'érige en absolu. L'icône est devenue idole. Le monde a perdu son sens. « Les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière » (*Jean*, 3, 19). Le prince des ténèbres c'est Satan. La lumière c'est le Christ (*Jean*, 8, 12). Le « psychique » accepté c'est le vieil homme (*1 Cor.*, 2, 14 ; *Col.*, 3, 9) destiné à la mort.

2. *Sentiers de lumière*

Le Christ n'est pas inactif en ce même siècle où nous vivons. Ni sa Mère, l'Immaculée, devenue la transparence totale dans son humanité « assumée » au ciel comme le prélude de la glorification des corps et de l'univers.

Quelques manifestations de cette action du Christ ? C'est le surgissement d'une *élite chrétienne* dans tous les milieux, même les plus humainement abandonnés ; c'est la faim de *ressourcement biblique* qui se fait jour dans des groupes d'âmes ; la redécouverte de la *Messe* et de la *vie liturgique* réelle (non archéologique) qui en est le contexte normal. Ce sont les *jeunes foyers* rayonnants, décidés à vivre leur vie chrétienne, non seulement pour leur propre bonheur, mais comme un dévouement à ceux qui ont moins qu'eux de biens spirituels ou temporels. C'est la pénétration de l'idéal du conseil en pleine vie du monde laïque par les *Instituts séculiers ;* la vigoureuse *poussée contemplative* par exemple aux Etats-Unis,

qui pourraient passer pour le bastion de la « civilisation technique moderne », et jusque dans la vie affairée de nos cités[12].

C'est le souci qui gagne lentement, mais sûrement, un nombre de dirigeants sociaux et patronaux de prendre l'*initiative du bien-être* des moins favorisés, soit dans nos milieux ouvriers, soit aussi dans les pays lointains « en développement », comme on nomme maintenant, avec une chrétienne délicatesse, les « pays sous-développés ». Il y a en ceci et en beaucoup de mouvements de dévouement chrétien une cause d'espérance et de joie pour ceux qui gardent confiance dans l'homme. Nous touchons ici un point d'affleurement visible de la charité du Christ qui prend l'initiative du don sans égoïsme. Il n'est pas impossible que cette initiative de vrai désintéressement gagne par contagion des organismes officiels et internationaux. Car c'est une forme devenue plus nécessaire, de la pensée et de l'action chrétiennes, de partager efficacement le *souci universel,* supranational de la charité sous toutes ses formes : spirituelles et matérielles. Nous sommes tous membres, non seulement de la même famille, mais du même corps du Christ.

Enfin, comme couronnement, se dessine un approfondissement de signification de l'état public de perfection comme « *institution sociale chrétienne* » dont nous allons reparler bientôt. Et il semble qu'il y ait un début, ici et là, de redressement dans la crise des vocations sacerdotales et religieuses.

Nous devons noter aussi parmi les gains, ce *progrès même des techniques* dont nous avons montré plus haut les faiblesses. Elles deviennent mauvaises par le mauvais usage qu'on en fait ; mais elles apportent évidemment aussi des moyens de communion, d'entr'aide, d'information sur nos frères lointains ;

12. Cf. G. BARDET, *op. cit.* (note 8) ; J. JAEGEN, *La vie mystique,* Paris, 1936 ; MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, o. c. d., *Je veux voir Dieu,* et *Je suis fille de l'Eglise,* Tarascon, 1950 ; A.-M. GOICHON, *La vie contemplative est-elle possible dans le monde ?,* Paris, 1952.

sur leurs besoins et leur sympathie. Elles décuplent le rendement humain et permettent l'accession de beaucoup à une condition de vie moins subhumaine, qu'il ne faut pas sous-estimer. Elles mettent donc à la disposition de la grâce et de l'homme spirituel des moyens d'action et de sanctification, pourvu qu'il n'y mette pas toute sa confiance et ne les transforme pas en idoles.

Même le fait de la culture « psychique » peut être l'occasion d'une « reprise », en ce qu'elle laisse une ouverture aux valeurs affectives et qu'elle est peut-être moins tentée de sec rationalisme que le siècle précédent. Mais à condition qu'elle soit reprise et devienne consciente de sa relativité.

Qu'on ne se méprenne pas, ce bilan du « crédit » de notre époque peut sembler court en face de son « débit ». Nous aurions dû et pu le développer plus longuement si la dernière partie de cet article ne devait se donner précisément comme un essai constructif qui voudrait reprendre, du point de vue de la théologie morale et de sa formulation, cet approfondissement chrétien dont nous avons mentionné quelques manifestations, et tenir compte des besoins causés par la crise de l'« homme moderne » que nous tentions de décrire au début.

II. QUELQUES RÉALISATIONS DE LA THÉOLOGIE MORALE

Quelle est la réaction des moralistes à la situation présente ?

Commençons par un simple coup d'œil sur quelques travaux récents qui ont enrichi la théologie morale. On y respire décidément une nouvelle atmosphère qui se répand de plus en plus. On a reconnu largement déjà qu'une théologie morale ne peut se limiter à une étude plutôt casuistique du minimum requis pour ne pas pécher. Bien que cet aspect-là reste indispensable pour la formation de futurs confesseurs, outre qu'elle ne serait pas pleinement théologique, une telle morale ne suffirait pas aux exigences de l'élite et n'aurait pas de prise sur les « psychiques ».

Les nouveaux travaux manifestent une ouverture aux sources biblique et traditionnelle, au dogme, aux réalités de vie

personnelle et communautaire et aux problèmes psychologiques. Comme il existe des chroniques récentes et fournies de théologie morale[13], nous ne faisons que mentionner quelques ouvrages caractéristiques de ces tendances. Nous laissons dans l'ombre, hélas, bien des travaux importants, et nous nous en excusons.

1. *Sources traditionnelles*

Après le gros ouvrage de Fritz TILLMANN, dont la morale générale surtout (*Die Idee der Nachfolge Christi*) est fortement imprégnée de théologie biblique, sont parus les trois volumes sur l'*Agapè dans le Nouveau Testament* de C. SPICQ, O. P.[14] ; leur information exégétique et leurs synthèses partielles annoncent une synthèse finale de tout premier ordre pour les moralistes. R. SCHNACKENBURG a donné successivement *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Munich 1954) dans le *Handbuch* de M. REDING et surtout *Gottes Herrschaft und Reich* (Fribourg-en-Brisgau, 1959). A. DESCAMPS étudie en fait la morale du Nouveau Testament sous le biais de la justice (sainteté) dans *Les justes et la justice dans les Evangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain, 1950).

Très informé d'Ecriture aussi, *La loi du Christ* de B. HAERING, C. SS. R. (Tournai-Paris, 1955 ss), le plus remarquable effort pour le renouvellement moral, spécialement en vue de la prédication et de la pastorale, en ces dernières années ; sa richesse d'analyses fort au courant de la phénoménologie et des problèmes humains actuels a placé très haut les exigences des futurs manuels proprement dits qui devront désormais intégrer leur enseignement plus technique, y compris la casuistique, dans ce contexte beaucoup plus chrétien et totalement humain.

---

13. *L'ami du clergé*, 68 (1958) p. 17-26 (Ph. DELHAYE) ; *Collationes brugenses et gandavenses*, 2 (1956), p. 109-117 (L. VAN PETEGHEM, en flamand).

14. Paris, 1958-1959 ; de plus voir son volume, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain, 1955, pour l'Ancien Testament.

Dans la même ligne de ressourcement, le R. P. CARPENTIER, s. j. projette la lumière de la communauté primitive sur le mystère de la vie de conseil, spécialement de pauvreté, de la *vita apostolica*[15].

Pour la *tradition* de la Didachè à saint Thomas, le P. DEMAN, o. p. esquisse une histoire condensée de la morale dans son petit livre *Aux origines de la théologie morale* (Paris 1951) et l'on sait les travaux infatigables de Dom Odon LOTTIN pour les XII[e] et XIII[e] siècles.

2. *Dogmatique*

Le troisième volume de l'*Initiation théologique* (Paris, 1952) insère toute la morale dans le dogme, comme l'avait fait saint Thomas et M. REDING fonde sur le dogme *Der Aufbau der christlichen Existenz* (Munich, 1952). On signale la direction christologique de la morale dans les œuvres moins récentes de TILLMANN, KRAUTWIG, JUERGENSMEIER, MERSCH[16].

3. *Réalités de vie*

Basé aussi sur le dogme et la philosophie et très ouvert aux grands problèmes moraux, sociaux, ainsi qu'aux réalités terrestres est le solide et riche manuel *Katholische Moral-theologie* de J. MAUSBACH et G. ERMECKE (Münster, 1953-1954). Les préoccupations sociales se font jour dans les contributions de W. SCHOELLGEN[17], R. MOHR[18] ; dans la nouvelle édition du manuel d'O. SCHILLING (Stuttgart, 1952 ss), dans les livres

---

15. Article « Etats de vie » dans le *Dictionnaire de spiritualité ;* ID., « La vie religieuse au cœur du peuple de Dieu » dans *Christus*, 7 (1960), p. 151-170 ; « Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laïen », dans *Geist und Leben*, 1959, p. 433-441.

16. Cf. L. VAN PETEGHEM dans *Collationes gandavenses*, 31 (1948), p. 230-235.

17. *Die soziologische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1953, dans le *Handbuch* de F. TILLMANN.

18. *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, Munich, 1954.

de M. STEVEN[19] et, sous un autre aspect, dans les travaux multiples de sociologie religieuse[20].

Quant à la *psychologie* et la *psychiâtrie,* elles suscitent aussi nombre de travaux ; mais comme il faudrait bien des précisions pour parler de façon utile de ces sciences jeunes, nous n'aborderons pas ici les problèmes qu'elles posent, ni les ouvrages de médecine pastorale[21], ou de morale de la sexualité et du mariage, sauf à mentionner qu'un certain nombre de ces derniers sont ou bien trop inconscients du péché originel et de la réalité vécue, ou bien dépendant d'un freudisme dépassé ; deux choses également dommageables.

III. TACHES DE VIE ET DE THÉOLOGIE

« A lire (le) bilan des recherches historiques et scripturaires, une impression se dégage : la *prédominance* accordée *presque unanimement* au *problème de la charité* »[22]. Nous pourrions étendre ce constat à plus d'un ouvrage récent de théologie morale proprement dite. Et cela n'est guère étonnant puisque la charité est « le premier commandement ». Dans la mesure où l'on revient aux sources et à la vie concrète de l'Eglise, on l'y trouve, partout présente.

Nous sommes donc conduits par l'effort contemporain à élaborer plus profondément une morale de la charité. On s'aperçoit déjà que cette élaboration doit être très équilibrée, sous peine de déviations d'autant plus graves que l'idéal est élevé : *corruptio optimi pessima.* Nous le rappelions, il y a une façon d'entendre une morale de l'amour qui peut dégénérer en laxisme aussi bien qu'en rigorisme ou en éthique de

---

19. *Eléments de morale sociale,* Paris, 1954 ; *De justitia,* Paris, 1953.

20. Cf. R. MOLS, s. j., « Croissances et limites de la sociologie religieuse », dans *Nouv. Rev. Théol.,* 77 (1955), p. 144-162 ; 265-281.

21. A. NIEDERMEYER ; L. RULAND ; *Cahiers Laënnec,* etc.

22. Ph. DELHAYE, dans *L'Ami du Clergé,* 68 (1958), p. 23.

la situation. La morale de la charité, qui rend l'essence traditionnelle de la révélation chrétienne, est en effet aussi obvie et simple à comprendre dans sa formulation populaire et non technique, résumé de l'Evangile et de saint Paul, qu'elle est délicate à formuler techniquement dans toutes ses articulations morales. Ainsi l'âme spirituelle est simple, mais complexe est l'organisme qu'elle vient animer jusqu'en ses moindres démarches[23].

Dans ces dernières pages, nous voudrions réfléchir à cet aboutissement des travaux contemporains. Ils nous forcent à étudier, avec une technique plus précise, *comment la vie et la théologie morales consistent à mettre en œuvre* dans *tous les domaines de la vie* cette *activité fondamentale d'amour-charité* et à conclure que cette présentation et cette vie répondent au mieux aux dangers et aux besoins spirituels de notre époque, signalés dans la première partie, parce qu'elles rétablissent la finalité et ainsi la « transparence » de nos vies en les dirigeant essentiellement vers la Trinité Sainte dans le Christ, et en faisant voir tout le reste comme des *médiations* de cet amour.

On pourrait, en effet, résumer le *côté d'ombre* de l'analyse précédente en disant que l'homme risque de perdre la transparence de sa vie et de l'univers en les voyant à travers sa seule sensibilité d'homme psychique et terrestre, ne se fiant qu'à l'expérimental, au « phénomène », à l'extériorité qui se disperse ; et en poursuivant ses fins par les forces instinctives, devenues égoïstes depuis le péché originel, et donc en se fiant à ses propres moyens. Il en fait un tout fermé sur lui-même, un lieu obscur, une idole et lui-même se dépersonnalise.

D'autre part, croyions-nous pouvoir constater, l'esprit travaille au milieu de nos contemporains dans la direction opposée à la sensibilité égoïste. Nous entendons évidemment d'abord l'esprit du chrétien, nourri de Jésus-Christ et de sa grâce. L'esprit est une puissance de communion, de dépassement de ses

---

23. Voyez R. CARPENTIER, s.j., « Vers une morale de la charité », dans *Gregorianum*, 1953, p. 32-55, surtout p. 42-47.

limites, de sortie de soi, pour aller droit à ce qui fait le cœur spirituel de l'autre et de l'univers, comme « geste » de Dieu. L'esprit est métaphysique et théocentrique et il ne peut voir le monde que dans la lumière de Dieu ; il le voit jaillir de sa source et le rapporte intégralement à sa fin. Il rétablit la *transparence,* l'ouverture ; il est relation dynamique à Dieu et aux autres. Et cela se manifestait par ce que nous nommions les *cheminements de lumière.* Ils sont tous un retour à Dieu, authentiquement connu dans les sources chrétiennes, vécu dans les sacrements ; un retour à l'intériorité spirituelle, surnaturelle ; à la personnalité vraie ; aux communications qui surmontent l'espace et le temps ; à l'initiative de don caractéristique de la présence en nous de l'amour du Père, du Christ et de leur Esprit. Qu'est-ce à dire sinon que l'activité fondamentale de l'esprit chrétien est l'amour-charité, illuminé par la foi et qui pousse l'homme vers le Père, avec la certitude de l'espérance ?



Voyons d'abord combien la vie morale devient transparente et unifiée quand on la considère comme la *multiple médiation* de la charité théologale.

L'homme commence par se recevoir intégralement de la Trinité Sainte qui le crée à chaque instant ; son existence même est une adoration fondamentale, ontologique[24] ; une relation à Dieu qui destine son activité à être non seulement morale mais *religieuse.* Tombée, cette créature a été assez aimée de Dieu pour être reprise dans un mystère de charité divine : l'Incarnation vient rechercher la brebis perdue pour l'introduire dans la vie trinitaire.

Le chrétien, maintenant justifié, incorporé au Corps du Christ par le baptême, s'identifie au *Fils* par sa *foi* et sa grâce ; toute sa vie va consister à offrir au jour le jour son sacrifice uni à la messe du Christ. Il est dans un contexte *sacramentaire* et

24. Cf. E. MERSCH, s. j., *Morale et Corps Mystique*, Bruges, 4e éd., 1955, ch. I.

son existence n'est que le « passage » de cette terre d'exil à la vie définitive, eschatologique ; il accomplit en lui le « *mystère pascal* ». Il remonte ainsi vers le *Père*, appuyé, non plus sur sa propre assurance humaine, mais sur la certitude infaillible de l'*espérance*. Etant assimilé au Fils et membre de son Corps, l'Eglise, il est possédé, animé de l'Esprit du Fils qui crie vers le Père ; car le Saint-Esprit est la vie intérieure, pourrait-on dire, du Fils (et du Père). Toute l'activité du chrétien est donc poussée, agie par *l'Esprit* qui habite en sa faculté d'action, la volonté, au point qu'il a une nouvelle « volonté divinisée » : la *charité*. Comme la volonté est la faculté de la fin dernière, la faculté de « Dieu-à-atteindre », qui meut et commande toutes les activités des autres puissances d'action concernant les moyens[25], ainsi la vertu théologale de charité meut et commande dans le chrétien chacune des nouvelles facultés d'action que sont les *vertus infuses*, sortes de substituts de la charité préposés aux différents domaines de l'activité humaine surnaturelle[26].

De même que l'âme humaine s'incarne dans le corps et a besoin de tout cet organisme complexe pour vivre une vie humaine ; et de même que l'activité de la volonté doit s'incarner dans l'activité de toutes les puissances d'action liées à la sensibilité pour agir dans le domaine complexe de la vie concrète ; ainsi l'activité de la charité a besoin de s'incarner dans l'activité des puissances élevées par les vertus pour diriger l'homme vers sa fin, le Père, et vers la communion de la Trinité Sainte, à travers la complexité de nos activités de viateurs. Il est bien vrai que l'essentiel est d'aimer Dieu ; mais on aime incarné comme on est ; toute cette activité complexe des vertus « est » encore fondamentalement l'amour et la charité, dit saint Thomas[27]. Nous dirons

---

25. *Somme de théologie, Ia IIae*, q. 1, aa. 1 et 3.
26. *IIa IIae*, q. 23, a. 8.
27. *De Veritate*, q. 14, a. 5 ad 3 ; *In 3 Sentent.*, d. 27, q. 2, a. 4, 3.

sa multiple « médiation »[28], pour bien souligner que cette activité complexe nous met en contact actuel et fonctionnel avec cet amour de Dieu qui anime tout l'organisme, comme une âme partout présente et agissante.

Et parce que l'homme que nous sommes est membre d'un Corps mystique, cette charité est nécessairement liée à la charité de tous les autres membres qu'elle anime dans l'unité du corps ; elle est *communautaire* et ecclésiale et ne se réalise que dans la collaboration avec tous. Mais elle n'est communautaire et horizontale que parce qu'elle est théologale ou verticale. L'aspect social de la vie chrétienne ne peut faire oublier son aspect personnel.

Par le fait que la charité (notre volonté divinisée) est l'âme de notre vie morale et qu'elle doit s'incarner dans toute notre activité humaine, elle est *structurée,* comme notre volonté et comme notre être. Elle tend vers une fin de communion avec toute sa liberté, mais selon cette structure qui lui est « donnée ». Sa liberté même lui est donnée structurée ; c'est avant tout le pouvoir de ratifier dans la pleine lucidité de son initiative, son ordination à son vrai bien reconnu comme tel. Cette structure fait la *loi fondamentale* intérieure de l'activité d'amour. Non une loi qui s'opposerait à l'amour ou à la liberté, mais qui les favorise et les polarise comme une puissante attraction. Elle ne s'oppose qu'à leurs divagations et à leur effritement ; elle les sauve de leur faiblesse. On voit donc que l'*obligation* est un bien et une attirance pour la liberté et la volonté bonne, non un carcan ou une contrainte dont elles voudraient se débarrasser. C'est la nécessité *interne* propre à l'être libre ; une exigence de l'amour. Une nécessité qui affecte intelligence et volonté, puisque toutes deux sont structurées par la même finalité vers le bien. Seul un être libre peut être obligé, c'est-à-dire appelé à faire siens, consciemment et volontairement,

---

28. G. GILLEMAN, s. j., *Le primat de la charité en théologie morale,* 2me éd., Bruges-Paris, 1954, p. 100-110. Il est clair que cette influence d'animation de la charité est de sa nature implicite ; cf. *op. cit.,* p. 19, 36-46.

les conditionnements internes de son vrai bien et bonheur. Une morale du « bien nécessaire » est, en ce sens, une morale de l'obligation et du devoir. Ce n'est qu'une vue trop superficielle et populaire qui appellerait devoir et obligation les seules contraintes extérieures de la loi humainement imposée ; et ce serait « kantien » de dissocier le « devoir » pur et formel de la poursuite du bien nécessaire et béatifiant. L'obligation est caractéristique de la liberté créée et l'*obéissance* est l'attitude fondamentale de l'amour créé. C'est reconnaître qu'il est un amour adorant ; un amour gratuitement suscité du néant à chaque instant de son existence, par un don incompréhensiblement bon et pour une communion qui le dépasse infiniment.

L'obligation n'est jamais contrainte pour une volonté bonne, puisque la contrainte serait la nécessité d'agir contre le vrai bien perçu. La volonté mauvaise conçoit la loi comme une contrainte qui cause la crainte, mais c'est parce qu'elle mésuse de sa liberté pour son mal. Celui qui agit bien, au contraire, s'éloigne de la contrainte dans la mesure même où son amour s'élève au-dessus du minimum et s'approche de la charité parfaite : « Le parfait amour bannit la crainte » (*1 Jean*, 4, 18). Et pourtant, plus l'amour est parfait, plus il a assumé l'obligation et obtenu cette rectitude interne de l'amour à laquelle l'obligation l'appelait. Alors on conçoit facilement qu'au-dessus du minimum, en dessous duquel il y aurait péché et qui est délimité par les préceptes particuliers, il y a, à l'intérieur même de l'obligation, une possibilité d'appels à une reddition plus élevée de soi-même aux invitations de l'amour-charité, qui est le champ de la vie « du conseil » et de la tendance continue vers le meilleur. Une morale de l'amour-charité pousse nécessairement à dépasser ainsi le minimum obligatoire des préceptes dans le couronnement de la « *valeur-conseil* »[29].

---

29. Cf. R. CARPENTIER, s. j., *Témoins de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, 6e éd. 1958, p. 45-56 ; art. « Devoir d'état », dans le *Dictionnaire de spiritualité*, col. 691-694 ; « Vers une morale de la charité », *loc. cit.*

On peut comprendre alors que la loi, envisagée comme la structure exigée par l'amour-charité, s'oppose à une interprétation « situationiste » de la morale. Cette loi structurelle dont nous parlions (loi naturelle et surnaturelle de l'Esprit en nous) n'est pas, en effet, une loi abstraite, mais, même dans ses exigences les plus générales (« fais le bien ; aime Dieu... »), elle reste une *loi concrète*, puisqu'elle est la structure dynamique de notre être tendant à la fin dernière *de facto* surnaturelle. De même, les « *objets moraux* » ne sont conçus que pris dans ce mouvement vers la fin et rapportés à elle, puisqu'un objet ne devient moral que par son rapport à la fin dernière[30]. Il ne peut être la représentation « abstraite » et indifférente d'un bien, car il est conçu par une intelligence portée par un amour en quête de sa fin et trouvant dans cet objet une anticipation de cette fin ; il est une « *valeur concrète* ».

Cette constatation est importante dans la réfutation de la *morale de la situation*. Les « situationistes » disent que la loi, étant abstraite et générale, ne s'applique jamais tout à fait à une situation morale concrète et que la conscience doit, dans chaque cas, « inventer » la loi concrète de tel acte particulier[31]. Non pas ainsi dans une morale de l'amour-charité essentiellement concrète et dynamique : l'objet moral concret est saisi par l'intelligence-volonté comme une fin immédiate et partielle, qui réalise quelque chose de la fin dernière toujours implicitement poursuivie en chacun de nos actes. Et puisque la « loi générale » est la structuration (intellectuelle et volontaire) de cette poursuite concrète de Dieu[32], elle s'applique très concrètement aussi au cas particulier où elle ren-

30. Cf. *Le primat de la charité en théologie morale*, p. 30-33, 48-53.

31. Cette opposition entre loi universelle et cas concret a été condamnée par le décret du S. Office du 2 févr. 1956 ; cf. *Nouv. Rev. Théol.*, 78 (1956), p. 649 ss.

32. Ou une spécification humaine de cette structuration dans le cas des lois humaines.

contre une anticipation et une participation de la fin. Ainsi la loi n'est nullement hétérogène à la situation concrète particulière, puisque la première est faite pour assumer celle-ci. C'est à la *conscience* aidée le plus possible par la vertu de prudence à reconnaître et à juger si, dans cette situation particulière, je puis trouver une authentique anticipation de la fin, ou, en d'autres termes, une authentique application de la loi ; un objet qui peut « entrer » dans la structure de ma poursuite concrète de la fin ; une valeur réelle capable d'être subsumée sous l'objet formel authentique de ma « faculté de la valeur concrète ». Pour saint Thomas, le cas particulier n'est que « l'application » des règles universelles[33]. Nous devons de plus dire : une application homogène.

Une morale de l'amour-charité n'est donc pas une morale sans obligation ni sans lois. Elle ne rend pas davantage *les vertus* inutiles, sous prétexte qu'il suffirait de faire des actes d'amour atteignant directement la fin, en négligeant les actes de vertu qui concernent les moyens. Seraient tentés de parler ainsi ceux qui concevraient la charité comme une vertu parallèle aux autres et à côté d'elles ; tandis que la charité *informe* les vertus[34] et est intérieure à toutes. Elle est comme leur âme la plus profonde et leur constituant existentiel, s'il est vrai que les vertus sont ses « participations ». L'homme ne peut pas faire des actes d'esprit pur, sous prétexte que ces actes ont plus de valeur que d'autres actes mêlés de sensibilité. Il est esprit incarné. C'est tout le composé qui agit ; mais c'est l'esprit qui anime toute son activité proprement humaine. Ainsi la charité s'incarne dans les réalisations des autres vertus, outre ses actes propres et spécifiques de pure charité. Là encore elle est humainement structurée. Serait donc concrètement contradictoire un acte qui violerait une vertu particulière, par exemple un acte onanistique contre la chasteté, sous prétexte d'être fidèle à l'amour. Il ne serait pas davantage un acte

---

33. *IIa IIae,* q. 47, a. 3. Cf. R. CARPENTIER, s.j., art. « Devoir d'état », dans le *Dictionnaire de spiritualité,* col. 694-696 et son article « Conscience », dans le même *Dictionnaire,* col. 1551.

34. *IIa IIae,* q. 23, a. 8.

d'amour authentique, puisqu'il violerait la structure même de l'amour humain qui exige d'être chaste.

La morale du primat de la charité exige donc, simplement pour être elle-même, d'être une *morale objective.* La charité, bien qu'elle soit l'âme de toutes les vertus, n'en est aucunement la forme au sens de « cause formelle »[35] ; les vertus continuent à spécifier les actes moraux. Elle est forme en ce sens qu'elle confère à l'acte sa dernière « perfection actuelle » dans l'ordre de la causalité efficiente et finale[36], en l'ordonnant efficacement à la fin dernière concrète.

Mais en même temps, cette morale, parce qu'elle est concrète et essentiellement finaliste, tient grand compte de toutes les *valeurs subjectives* et même *affectives.* Elle est une morale d'un sujet personnel qui tend de toute la force d'un amour vers une Fin vivante qui est tri-personnelle, pour entrer en communion avec elle ; il y tend dans la communion interpersonnelle de tous les frères humains. Il y tend comme chef de l'univers, où il voit comme la magnifique frange de la robe de son Seigneur, toute remplie des signes actuels d'une présence de Dieu.

L'univers et la *sensibilité* y ont reconquis toute la transparence de médiation innombrable de l'amour du Père. La *science* et ses techniques ne sont plus pour le chrétien que les aménagements du « lieu temporel » du Corps du Christ, pour qu'au dernier jour cet univers ne se présente « comme infantile et larvaire à l'étreinte de l'Esprit »[37].

Le chrétien donnera un sens à la *cité terrestre.* Il créera une possibilité de bonheur vrai parce qu'ouvert à un au-delà de l'individu et de l'univers, et non plus égoïste et sensuel, ni purement terrestre. Derrière chaque « *image* » peut transparaître « le Visage » et au fond de chaque « *bruit* » peut

---

35. *IIa IIae,* q. 23, a. 8, ad 1 ; *De Caritate,* a. 3, ad 4, 16 et 18 ; *De Veritate,* q. 14, a. 5, ad 1.

36. *IIa IIae,* q. 23, a. 8, ad 1.

37. Y. CONGAR, o. p., « *Pour une recherche du laïcat* », dans *Etudes,* févr. 1948, p. 216.

s'entendre « la Voix », ce visage et cette voix qui ne peuvent être perçus par « l'homme psychique », mais par la foi et cette faculté métaphysique que la foi et la charité confortent et aiguisent, le *pneuma*. Le chrétien apportera à la cité terrestre son aide précieuse ; non pour enfiévrer les techniques mais pour les remettre dans l'ordre ; calmer ou dompter celles qui deviennent folles et démesurées ou criminelles ; qui matérialisent ou asservissent l'homme ; stimuler celles qui servent à l'esprit et aux mille projets de l'amour. Il apportera ainsi ce supplément d'âme qui, au dire de Bergson, est nécessaire à une époque de croissance exagérée des techniques matérielles. Mais surtout il apportera un supplément d'amour.

Avant tout il se doit de créer de nos jours une *mentalité d'amour prévenant*. Il faudrait que, non seulement des individus, mais des groupes entiers de chrétiens, puis — est-ce possible ? — des pays ou des groupes de pays, prennent l'initiative d'aider des groupes (ou des pays) frères plus démunis, à s'élever au même niveau qu'eux-mêmes, sans attendre d'y être contraints par des menaces ou des revendications ; sans « motif » de profit personnel ou collectif ; simplement parce qu'on les aime ou pour céder à la poussée de l'Esprit qui nous aime et parce que l'amour veut promouvoir le bien de l'aimé. Un chrétien peut moins que jamais penser à lui tout seul ; il partage la responsabilité apostolique et humaine envers tous. Le monde est trop petit, les problèmes trop connus et immédiatement diffusés, pour que tous les hommes ne deviennent de plus en plus solidaires ; de plus en plus nos voisins, notre « prochain ». Même les problèmes familiaux comme la « politique des naissances » doivent se penser avec une charité qui tient compte des nécessités sociales, non par égoïsme, mais par sens chrétien[38].

On peut se réjouir, dans ces conjonctures, que la théologie de la vie de perfection ait montré que la vie chrétienne parfaite, celle que l'Eglise a, dès le début, appelée la « *vita apos-*

---

38. Cf. C. MERTENS, s. j., « Problèmes de population et morale », dans *Nouv. Rev. Théol.*, 81 (1959), p. 1029-1048.

tolica », n'est pas seulement ni d'abord le « meilleur état de vie » en vue de la perfection individuelle, mais *réalise l'idéal concret de vie sociale propre à l'Eglise.* Elle instaure dès ici-bas la communion et la communauté de charité que le Christ nous apporta : elle témoigne que l'ordre social chrétien est possible sur la terre, quand l'homme veut prendre au mot le grand commandement et consent à se laisser emporter par le *Pneuma* d'amour et à laisser mourir l'homme psychique et ses égoïsmes originels. Sans doute, le traité de la « propriété privée » et de la « justice » devraient être revus dans cette lumière chrétienne[39].



Pour conclure, une morale de la charité se doit d'être *une théologie* au sens le plus fort du mot : très fondée sur les sources révélées et l'enseignement actuel de l'Eglise ; sur sa vie *sacramentelle* et *communautaire ;* de donner son attention aux réalités de vie *spirituelle* et *mystique,* trop souvent reléguées dans l'ombre par une méfiance datant des illuminés et des querelles quiétistes, et que des laïcs redécouvrent[40]. Elle doit donner l'évidence que la vie de générosité chrétienne et même d'héroïsme, requise par notre temps, n'est pas une conquête des techniques, mais un don du Père qui s'obtient par une prière très humble et ininterrompue, que l'amour fait pénétrer jusqu'au cœur de Dieu par ses supplications inlassablement répétées. Le véritable apôtre et théologien d'aujourd'hui doit être un *contemplatif* vrai, au sens le plus haut, dans la mesure où il doit être plus actif ; si son action n'est fortement théologale, elle sera inefficace et sans prise.

---

39. Cf. supra notes 15 et 28 ; et Y. CONGAR, o. p. ; « Les leçons de la théologie », dans *Le rôle de la religieuse dans l'Eglise,* Paris, 1960. On sait que le terme *vita apostolica* désigne, dès les premiers siècles de l'Eglise, le genre de vie « communautaire » imitant celui que les Douze menaient avec Jésus et qu'ils enseignèrent aux premiers chrétiens.

40. Cf. les ouvrages cités à la note 12.

Cette théologie sera nécessairement *christocentrique* et donc *mariale,* modelée sur l'Homme parfait et sur la pure créature qui réalise l'idéal de vie donné à notre « imitation » (cause exemplaire) ; mais aussi suspendue à l'efficience instrumentale de l'unique Médiateur et de la Médiatrice universelle.

Ainsi fondée sur la réalité surnaturelle, la théologie morale devra être en même temps *métaphysique* et préserver les valeurs de *morale naturelle* (lois et structures de notre être), d'autant plus que la foi approfondit incomparablement et raffermit l'intelligence dans sa propre ligne d'activité intellectuelle.

Faute d'être ainsi fortement charpentée et élaborée, une morale de la charité risque d'être dangereuse ; aussi dangereuse peut-être qu'une morale casuistique ; au lieu du corps sans âme, ce serait une âme désincarnée, ouverte, comme nous le disions, aux tentations du laxisme ou du rigorisme, interprétant à faux le fameux « *dilige et quod vis fac* » (*Aime et fais ce que tu veux*). Non, l'amour ne dispense pas de l'observation de la loi ou de la pratique des vertus (tendance laxiste) ; et, d'autre part, il ne crée pas de nouveaux péchés car, bien que l'amour soit illimité en soi, il s'incarne dans des « œuvres » qui ne peuvent être que limitées (contre la tendance rigoriste) et où le précepte peut être surpassé par le conseil.

Dans ces conditions, une théologie morale répond aux *aspirations de lumière* dont nous parlions ; elle combat aussi la *bouche d'ombre* et ses tentations. Car, non seulement elle favorise le *pneuma* plus que la *psychè,* l'esprit et la personne plus que la sensibilité, mais elle rend transparentes et transforme en vraies valeurs de médiations, ces conquêtes humaines dont notre siècle est justement fier, mais qui sont superficielles, opaques et donc dangereuses quand elles sont maniées par l'homme-animal. Poussée par l'humble charité du Christ pour ses membres, cette théologie nous fera *d'autant plus aimer* nos frères humains qui sont victimes — souvent inconsciemment — de l'abus du terrestre. Leur situation sera un appel à l'hum-

ble service désintéressé, non une tentation de mésestime hautaine.

Cette théologie peut avoir une réelle *attirance* sur « l'homme psychique » lui-même, puisqu'elle intègre tous les éléments, même affectifs, dans sa finalité d'amour. En rétablissant la transparence, elle peut lui révéler soudain le vide de tout ce qui n'est pas Dieu, de toute technique humaine coupée de ses sources. Et cette conception de notre vacuité est la condition nécessaire pour pouvoir être rempli par le *don* du Christ. Cette *expérience du vide* est peut-être, à notre époque, une forme de l'appel que Dieu adresse à ceux qui sont comme exilés de lui au milieu même de la splendide parabole du monde qui est pleine de sa présence.

Surtout cette théologie est capable, avec la force de la grâce, de transformer ce « vieil homme », qui selon saint Paul doit mourir, en l'homme de l'Esprit, le « fils », et lui donner la « liberté des enfants », non pas une liberté sans loi, mais la liberté de la loi du Christ. « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort » (*Rom.*, 8, 2), comme B. Häring l'a inscrit en exergue à son ouvrage.

C'est pourquoi, malgré son réalisme apparemment sombre, cette théologie de foi et d'amour a délibérément l'optimisme de l'espérance.

Eegenhoven - Louvain G. GILLEMAN, s. j.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

En référence à ce que nous avons écrit plus haut (p. 61) du freudisme qui a le tort de débrider le psychique au niveau purement animal et biologque, nous citons un texte important de Pie XII :

Pour se délivrer de ... complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être, et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient. Il ne peut en faire l'objet de ses représentations et de ses désirs pleinement conscients, avec tous les ébranlements et répercussions qu'entraîne un tel procédé. Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle,... qui interdit de se plonger aussi totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L'« intérêt médical et psychothérapeutique du patient » trouve ici une limite morale. Il n'est pas prouvé, il est même inexact que la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse soit une partie intégrante indispensable de toute psychothérapie sérieuse et digne de ce nom.

Discours aux neurologues du 14 sept. 1952, dans l'*Osservatore Romano*, 17 sept. 1952, *Acta Apost. Sedis*, 44 (1952), p. 774-789, *Pie* XII *parle de santé mentale et de psychologie*, Edit. de Lumen Vitae, Bruxelles, 1960, p. 45 s.

G. G.

THÉOLOGIE DE LA MISSION

Voici de longues années que l'idée de Mission a été approfondie par la théologie. L'Eglise n'a pas été prise au dépourvu par la prodigieuse transformation des pays dits « de mission » qui étaient dans les siècles passés des pays colonisés ou au moins dépendants des nations de civilisation européenne et qui deviennent des états autonomes. Elles a souvent devancé et toujours rattrapé ce mouvement d'indépendance politique en créant des chrétientés vraiment indigènes avec clergé et hiérarchie indigènes. La théologie avait d'ailleurs nettement précisé les concepts en définissant le but et le terme de la mission proprement dite comme étant de « planter l'Eglise » avec ses institutions là où elle n'était pas. L'existence d'une hiérarchie autochtone et d'une communauté capable d'en être le réservoir et de constituer avec elle une église locale complète paraît à tous comme le critère de la mission parvenue au terme de sa phase de fondation. Il reste cependant entre ces églises et celles de l'ancienne chrétienté une différence de fait. C'est qu'elles sont plantées dans des pays dont les structures raciales et nationales aussi bien que la mentalité du plus grand nombre, donc de la collectivité, sont non seulement non chrétiennes mais encore pénétrées d'une autre religion. Il faut ajouter à cela que dans ces églises les chrétiens eux-mêmes n'ont derrière eux que peu d'années, peu de générations de christianisme, que leur culture humaine est souvent incomplètement baptisée et assumée par le christianisme. A vrai dire, c'était le cas des toutes premières communautés chrétiennes, et pourquoi le souffle de l'Esprit n'y serait-il pas d'autant plus fort qu'il

s'agit d'une « nouvelle création », ou, pour parler en langage scolastique, de produire la disposition de l'humain à la grâce en même temps que la grâce elle-même ?

Mais la mise au point de l'idée de mission qu'a stimulée la foudroyante évolution des peuples afro-asiatiques a conduit les théologiens à mettre en question la notion même de pays dits de « chrétienté ».

Lorsque dans la période inquiète et bouillonnante qui a suivi la dernière guerre a paru le petit livre de l'abbé Godin *La France, pays de mission ?*, un choc important a été ressenti non seulement dans la pastorale mais dans la théologie. Nous citons ce livre pour sa valeur typique. En réalité, c'est tout un ensemble d'idées et d'expériences pastorales nouvelles qu'il évoque.

On a été amené à se demander si les pays d'ancienne chrétienté ne présentaient pas des analogies avec les pays dits de mission. Le phénomène de déchristianisation a été observé avec beaucoup de réalisme. Certaines régions et certains secteurs ont paru fournir une forte majorité non pratiquante et non croyante. Bien plus, la valeur de la pratique encore subsistante a été mise en doute en bien des cas, tout vrai sens chrétien en semblant souvent absent. Cet état de choses a paru en bien des lieux assez ancien pour qu'on ne puisse plus y parler de traditions encore vivantes. Chose plus grave encore, la mentalité régnante, les structures sociales, les idées dominantes ont paru presque aussi déchristianisées que dans des pays historiquement païens. Bien entendu, ces analyses ont toujours appelé bien des nuances. Pour prendre un pays comme la France, en dehors même de certaines régions qui peuvent être dites encore de vraie chrétienté, il serait excessif de nier l'influence positive de la tradition chrétienne sur la morale commune et sur les idées courantes. Beaucoup de valeurs proprement modernes se ressentent de leur origine chrétienne. S'il est vrai que la pratique religieuse est parfois vide de tout sens, il est vrai aussi à l'inverse que la foi demeure bien souvent ou se réveille soudain d'une manière imprévue chez des hommes qui ne la professent pas du tout extérieurement. Il

ne faut pas confondre séparation d'avec l'Eglise avec déchristianisation complète. Enfin, l'Eglise est « plantée » partout dans ces pays d'ancienne chrétienté et, admise ou refusée, elle est forcément intégrée dans cet ensemble de relations qui constituent la vie d'une collectivité. Les analyses les plus pessimistes, tout en faisant ressortir le caractère minoritaire du christianisme en France, ne pourront pas assimiler celle-ci dans son ensemble à un « pays de mission ». De fait, quand le problème religieux se pose pour un français, c'est sous la forme du problème chrétien, et le Dieu qu'il accepte ou repousse, c'est celui dont témoigne l'Eglise.

On a voulu aller plus loin cependant dans la recherche d'une notion d'Eglise missionnaire à l'intérieur de la chrétienté ancienne. Des apôtres ont expérimenté l'état d'âme missionnaire dans toute sa pureté quand ils ont vraiment rencontré le monde ouvrier et cherché à le conquérir au Christ.

Le monde ouvrier leur est apparu comme extraordinairement séparé du reste de la société. C'est un fait que l'évolution des conditions de production et la création de la grande industrie ont amené la constitution du prolétariat, c'est-à-dire d'une classe d'hommes vivant de son travail, d'un travail manuel dur, commandé, peu rétribué, dans l'insécurité, dans des conditions de vie assez collectives, entraînant une psychologie et une mentalité caractéristiques, en particulier une solidarité que la lutte en commun pendant des générations pour l'amélioration de leur sort n'a fait que rendre plus consciente. C'est un fait aussi que l'ensemble des prolétaires vit assez peu des biens les plus précieux de la civilisation, de ceux qui ne sont pas absolument nécessaires à la vie. C'est un fait qu'une coupure très profonde s'est faite entre leurs manières de penser, de sentir et de se comporter dans la vie et celles des autres catégories, plus vagues d'ailleurs, moins différenciées, plus mêlées les unes aux autres.

Cette découverte de la classe ouvrière, c'est-à-dire d'une pauvreté et d'une souffrance revêtant une forme collective, liée à une forme de vie et entraînant souvent une cohabitation

massive dans les mêmes quartiers, a eu la plus grande importance pour un approfondissement de l'idée de mission. Comment ne pas être épouvanté en effet de cette constitution d'un monde hors de l'Eglise et recevant si peu d'elle, même par tradition humaine et par ambiance sociale ? Les causes d'ailleurs d'un tel état de choses peuvent être analysées. L'Eglise a été de fait absente de ce milieu social nouveau qui se créait au XIX[e] siècle, sans qu'on s'en rendit clairement compte, avec une foule d'individus déracinés et humainement abandonnés, qui s'est organisée et mentalement façonnée en dehors de son influence. Mais quoi qu'il en soit des causes, le fait est là : le monde ouvrier comme tel en tant que réalité humaine et sociologique, existe et se développe en dehors de l'Eglise.

On en est assez facilement venu à penser qu'une analogie pouvait exister entre la situation du milieu ouvrier et celui d'un pays de mission au sens classique du mot. Les frontières entre les hommes ne sont pas que géographiques et il y a entre eux des distances moins franchissables que les distances spatiales. Des groupes peuvent se former au sein de la même société qui, du point de vue mentalité et disponibilité religieuse, sont plus différents que s'il n'étaient que des peuples éloignés.

L'analogie pouvait se développer d'une manière assez séduisante. De même qu'en pays asiatique, par exemple, il faut dépouiller avec soin le message chrétien des résonances proprement occidentales qui ne lui sont pas absolument nécessaires, de même faut-il prendre garde aux inutiles éléments de culture bourgeoise qui se mêlent à la Parole de Dieu et à la tradition de l'Eglise quand on s'adresse au milieu prolétarien. A plus forte raison faut-il désolidariser l'Eglise de tous les intérêts opposés à ceux de la classe ouvrière comme on doit se garder en pays de mission de paraître solidaire d'un impérialisme étranger, fut-il celui de son pays.

D'une certaine manière aussi se pose pour le missionnaire du monde ouvrier un problème analogue à celui de la langue, des mœurs, de la mentalité indigènes, et cela l'amène à commencer au moins à s'insérer dans le milieu, à s'y « naturaliser »

par le travail ouvrier. N'y aurait-il pas aussi à « planter » l'Eglise en plein milieu prolétarien, en tirant de lui si possible les militants, les prêtres, les organes immédiats d'évangélisation ? N'y aurait-il pas à constituer d'une manière originale, adaptée à la situation humaine si nouvelle, un temps de catéchuménat, c'est-à-dire une période préalable à l'entrée proprement dite dans l'Eglise en vue de laquelle certains apôtres pourraient être spécialisés ? Centains penseurs et apôtres chrétiens ont même espéré que cette classe prolétarienne, si injustement traitée, si riche de valeurs humaines de solidarité et de communion et plus encore de cette « pauvreté » dont l'Evangile a dit qu'elle préparait à recevoir le Royaume de Dieu, si bien armée aussi parmi les innombrables exploités de la terre pour une action réelle, pourrait être un terroir où se renouvellerait l'Eglise. Après tout, le génie romain fut bien assumé par le Christianisme : pourquoi le génie prolétarien ne serait-il pas, lui aussi, assumé ? Pourquoi n'admettrait-on pas que dans la conjoncture actuelle de l'histoire, la classe prolétarienne puisse être le moteur d'une transformation sociale, la stimulatrice d'un monde humain nouveau ; et qu'il importe vitalement, à cause de cela, qu'elle fût chrétienne ou qu'au moins le christianisme et l'Eglise fussent présents au milieu d'elle ?

Chacun sait que la mission en milieu ouvrier a posé le problème des rapports de l'action temporelle et de l'évangélisation, et aussi celui du rôle propre du prêtre comme tel et des limites de son insertion dans un milieu humain. De tels problèmes pourraient se poser d'ailleurs dans une mission « *apud infideles* ». Mais la nécessité d'une évangélisation spécifique du monde ouvrier, d'une « Mission ouvrière » n'en a été que plus officiellement reconnue.

Le sens de cette réflexion et l'analyse sociologique sur laquelle elle se fonde demandent à être soigneusement précisés. On ne peut nier que l'analyse du prolétariat comme classe ait une origine marxiste. D'un fait social dont les causes économiques et historiques sont faciles à décrire, le marxisme fait une loi, qui ne prend son sens que dans une interprétation générale de l'histoire. De ce que le chrétien appelle

un désordre et une injustice qui n'auraient pas dû être et qu'il faut s'efforcer de résorber, le marxisme fait une étape douloureuse et nécessaire d'une évolution implacable vers de meilleures formes sociales ou même vers les formes absolues. Reconnaître le prolétariat comme classe pour le marxisme, c'est le reconnaître comme en conflit avec la classe exploitante. C'est ramener l'analyse de tous les faits humains, même ecclésiologiques et religieux, à cette lutte fondamentale des classes. C'est chercher à l'attiser et considérer comme réactionnaire tout effort d'union des hommes appartenant à des classes différentes. Pour le marxisme, une idée de « mission du prolétariat » se confond forcément avec celle de son rôle libérateur par l'établissement de sa dictature.

Une telle conception de la classe sociale n'a jamais été ni admise ni tolérée ni insinuée par la théologie catholique orthodoxe. Elle ne pouvait pas l'être dans une théologie où l'on ne cédait en aucune manière à l'idée d'une avancée de l'histoire par la position et la lutte des contraires, ni à l'idée matérialiste d'une réduction de tous les phénomènes humains et sociaux à des causes économiques. La théologie n'a jamais défini le prolétariat par sa lutte et par son antagonisme, mais l'a seulement décrit comme résultat actuel d'un certain nombre de causes. S'il lui est arrivé de parler d'une certaine mission du prolétariat, c'est dans le sens où l'on peut parler de la mission d'un pays ou d'une force humaine bien placée pour apporter quelque progrès sur la terre, sans aucun messianisme absolu, impossible à concevoir pour un chrétien. Et c'est justement parce que les théologiens ont considéré l'avènement du prolétariat dans la société moderne comme un fait en partie contingent et en tous cas pas comme une loi de l'histoire que demeurait possible l'analogie dont j'ai parlé entre les anciens « pays de mission » et les « milieux de mission » que seraient les milieux prolétariens.

Mais si le concept de « prolétariat » n'est pas forcément marxiste, s'il répond seulement à un état de fait indiscutable comme l'était le servage au Moyen-Age, il s'en faut qu'il puisse

être une catégorie humaine aussi distincte et définie qu'un peuple pour l'implantation de l'Eglise.

La pastorale n'a jamais pu en réalité se plier à un schème aussi systématique. Le fait qu'un « milieu » de mission se trouve géographiquement en continuité avec d'autres milieux chrétiens, empêchera toujours de l'assimiler entièrement à un « pays » de mission. Si coupé que soit le prolétariat de la civilisation ambiante il en est tout de même quelque peu pénétré, et de plus en plus. Comment ne pas voir que le marxisme lui-même dont on dit qu'il est l'idéologie naturelle de la classe ouvrière est en Occident un certain renversement du Christianisme, une transposition matérialiste et collectiviste de ses valeurs ? A supposer que les milieux soient totalement séparés et différents, que le milieu prolétarien ait sa densité propre et, sinon sa religion du moins son humanisme, son âme en même temps qu'un certain corps, les évangélisateurs d'un tel milieu ne peuvent pas, eux, être coupés des autres et l'on ne saurait assimiler les rapports entre les églises fondées en prolétariat et les autres, avec ceux qui peuvent exister entre églises de peuples différents. Enfin, le prolétariat ne peut vouloir se conserver dans l'état qui le caractérise aujourd'hui comme un peuple veut, même christianisé, conserver son génie propre.

Il se produit d'ailleurs justement sous nos yeux une évolution du prolétariat qui, si elle se poursuit, diminuera sa consistance propre de collectivité humaine caractérisée. Il n'est déjà plus un milieu bien homogène (et déjà les dernières guerres avaient révélé combien les réalités nationales étaient les plus fortes). On y trouve bien des diversités, même d'intérêts. Le nombre croissant de catégories flottantes qu'on peut discerner entre lui et la classe bourgeoise (elle-même en pleine évolution, en plein « dégel ») empêchent d'en parler aussi assurément comme d'un monde tout à fait clos et spécifié. A cet égard les analyses de Marx sont bien dépassées. Toute une part du monde du travail s'élève socialement par la voie de la spécialisation et de la technique. La législation du travail a tout de même diminué l'insécurité qui faisait l'essentiel du

concept de prolétaire, et l'indéniable extension de l'instruction, de la lecture, des spectacles, uniformise quelque peu les esprits. Le monde moderne de moins en moins « humaniste », de plus en plus technique, est moins étranger que ne l'était celui du XIXᵉ siècle au monde des ouvriers. Et peut-on dire vraiment qu'en ce moment le prolétariat industriel est le « moteur de l'histoire » ?

L'évolution dont nous parlons ne fait que se dessiner mais nous invite à ne pas assimiler dans la marche de l'histoire une formation sociale telle que le prolétariat à ce qu'est un peuple ou une civilisation.

Si donc le monde ouvrier demeure encore assez unifié en lui-même et dans une position qui lui est propre par rapport à l'Eglise, si le problème de la Mission, quand il s'agit de lui, est d'abord celui d'une véritable implantation de l'Eglise en lui, ce trait commun avec l'effort missionnaire en pays infidèle ne fera pas méconnaître les différences profondes de ces deux types de mission et le danger de raisonner de l'un à partir de l'autre.



Mais du coup le problème va s'élargir et l'idée de mission va nous apparaître dans toute son étendue et son universalité. Si l'on se refuse à découper la société moderne en deux secteurs tranchés dont l'un serait plus accessible à l'Eglise, plus apte à la comprendre dans ses formes humaines, tandis que l'autre serait par tout son être sociologique et humain en dehors d'elle ce n'est pas pour revenir à plus d'optimisme. C'est pour s'apercevoir avec effroi que de larges groupes humains profondément déchristianisés se rencontrent partout dans la société moderne et pas seulement dans le milieu prolétaire. C'est pour se rendre compte que le règne moderne de la « *praxis* » et la disparition progressive de l'humanisme classique malgré tout teinté de christianisme créent pour une foule d'individus de tous les milieux un « milieu mental » qui leur est commun et auquel l'Eglise, autant dans ses formes humaines et dans son langage que dans son message essentiel lui-même, est étrangère.

Et sans doute, dès lors, faut-il aller davantage encore à l'essentiel pour définir aujourd'hui l'idée de Mission sans limiter celle-ci aux cas privilégiés et exemplaires des pays non historiquement chrétiens ou des secteurs sociaux historiquement constitués en dehors du Christianisme.

Revenons pour cela aux origines du mot et de l'idée. Jésus est « envoyé » par le Père à ce qui est perdu, à ceux qui sont dans le péché et dans les ténèbres. Plus profondément et plus originairement encore, le Fils est envoyé par le Père dans la chair et dans le monde, et cette Mission est à l'origine de tout ce qui est mission ecclésiale. « Etre envoyé », c'est aller là où on n'était pas ou se rendre présent d'une autre manière là où on était déjà. Le Verbe avant l'incarnation n'était pas dans la chair par union substantielle. Etant incarné mais caché et silencieux, il n'était pas encore visible et agissant au milieu des hommes. De tout homme en qui ne brille pas sa lumière il est absent. Sa parole extérieure est le choc grâce auquel peut s'allumer en celui qui écoute la lumière de la foi. Etant envoyé à ceux en qui justement il n'est pas, c'est aux ténèbres et au péché qu'il est envoyé. Et c'est cette mission qui va se continuer en ses apôtres. Au choc de leur parole qu'ils iront porter partout, à toute créature, la même lumière s'allumera dans les esprits et le Verbe aura été envoyé jusqu'à eux. Ou alors c'est qu'il aura été repoussé et que les ténèbres se seront refermées.

La Mission s'adresse donc essentiellement à ceux qui n'ont pas encore entendu, à des êtres à convertir. Elle veut être dans leur vie un événement nouveau, un commencement. Bien entendu, une fois « convertis » et « sauvés » les croyants constituent l'Eglise ou s'y intègrent. L'œuvre commencée en eux a besoin de se parfaire. C'est souvent par le « lait » comme le dit saint Paul qu'ont commencé les apôtres et ceux-ci s'impatientent parfois de ne pas voir les chrétiens capables de nourriture solide. La pratique de la vie chrétienne ne peut se faire qu'à l'intérieur de l'Eglise et grâce à ses ministres. Le progrès même de l'évangélisation amène les gens à recevoir la foi de leur famille, dès leur enfance, et souvent même de leur patrie, de leur milieu, en tous cas de prêtres qui sont sortis de leur

patrie et de leur milieu. A quel point cette foi ainsi reçue a besoin d'être éclairée et avivée, de devenir personnelle, on ne saurait trop le dire. Tant que l'Eglise n'est pas constituée au cœur même du lieu et du milieu où vivent ceux à qui s'adressent la mission, celle-ci est inachevée. Car faire un chrétien ce n'est pas seulement faire briller la lumière du Verbe dans un être humain, c'est en faire un membre vivant du Christ, menant sa vie nouvelle dans la communauté ecclésiale. Voilà pourquoi il reste absolument vrai que la première phase de l'activité missionnaire tend à « planter » l'Eglise dans un milieu humain déterminé, sous la forme la plus homogène possible à ce milieu. Mais la « mission » ne se termine pas là. Elle demeure au contraire et devenir chrétien c'est en recevoir sa part. L'Eglise ne serait pas toute vivante et complète quelque part si elle n'était pas ouverte à ce qui lui coexiste humainement mais en vivant en dehors d'elle.

Cela paraît évident pour une église nouvellement fondée. Qu'elle se replie sur elle-même comme une chapelle, retirant ses fidèles du contact avec le monde, est une tentation possible, mais dont la sanction immédiate serait l'inévitable étiolement. Il en est exactement de même des vieilles églises. Ce qui change autour d'elle, c'est le monde. Il fournit aujourd'hui à tout homme une irréligion positive, c'est-à-dire une sorte de philosophie pratique lui permettant de se passer de religion. L'Eglise des pays d'ancienne chrétienté ne peut plus exister que face à un monde qui n'a pas une religion hostile comme le Monde païen d'autrefois ou d'ailleurs, mais qui, au milieu des restes de son ancien christianisme, est en train d'élaborer un humanisme pratique sans religion à peu près équivalent. Ce qui est apparu à nu parce qu'avec plus de force et d'unanimité dans les milieux à prédominance ouvrière, existe aussi ailleurs quoi que pour des raisons quelque peu différentes. Non seulement l'individu d'aujourd'hui trouve facilement un milieu mental hors de l'Eglise, mais encore certaines contrées ou certains secteurs sociologiques, certains groupes humains sont vraiment établis en dehors de toute influence ecclésiale.

Ainsi donc, même « plantée » et solidement établie, depuis hier ou depuis des siècles, l'Eglise coexiste avec une civilisation, des mœurs et des influences idéologiques, presque aussi éloignées d'elle si on va au fond des choses que le Bouddhisme et l'Islam, plus éloignées peut-être par l'irréligion, et qui d'ailleurs luttent aussi dans leur lieu contre le Bouddhisme et contre l'Islam. A vrai dire, comme elle demeure souvent fort active, elle retient l'extension d'une telle déchristianisation de ce qui fut la chrétienté. Mais elle est véritablement dans un état missionnaire.

Etre missionnaire en effet pour une église, ce n'est pas forcément envoyer au loin ou dans des milieux humainement séparés, des apôtres dont le premier objectif est de fonder une église autochtone. C'est, sur place, là où elle est, se rendre autrement et davantage présente, exister « pour les autres », « pour le monde ». Comme nous le rappelions à propos de la Mission à laquelle se rattache toute mission, « être envoyé, c'est aller où l'on n'était d'aucune manière ; ou bien c'est commencer à exister autrement là où on était déjà » (*Somme Théologique,* Ia, q. 43, a. 1).

Pour l'Eglise, être en état de mission permanente, c'est être dans la vérité de sa situation dans le monde. Y être obligée pour ne pas périr, c'est revenir à la pureté de sa nature puisqu'elle a été créée par le Christ en état de mission. La parole de Dieu qui lui a été confiée ne s'exprime pas seulement par le Magistère et la Tradition vivante, mais par la Prédication de la Foi à ceux qui sont dehors.

Cela ne peut se concevoir sans apôtres, prêtres et laïcs, plus spécialisés, plus directement voués au dialogue passionné et conquérant avec les incroyants ou aux interminables et patientes marches d'approche. Les communautés paroissiales ne peuvent y suffire, et dans leurs efforts actuels de pastorale d'ensemble les diocèses cherchent à organiser une action vraiment missionnaire en fonction des réalités humaines auxquelles l'Eglise est affrontée.

Mais la pastorale des croyants, anciens ou nouveaux, doit elle-même s'en ressentir. Il s'agit qu'ils forment une commu-

nauté accueillante à des convertis d'aujourd'hui. Là encore, nous retrouvons d'une manière plus générale le problème qui est apparu avec évidence dans les milieux prolétariens : on a presque moins de peine à convertir au Christ qu'à la communauté de ceux qui croient au Christ. Il s'agit aussi que les églises deviennent des pépinières de missionnaires, qu'on y devienne capable d'accomplir la mission de tout chrétien qui est de témoigner devant le monde. Il s'agit que la doctrine vivante et vécue de l'Eglise soit proclamable aux hommes d'aujourd'hui, non moins surnaturelle, certes, et même violemment surnaturelle dans son contenu, mais s'adressant vraiment à des esprits engagés dans le monde que nous avons caractérisé comme animé d'une sorte d'irréligion positive et d'un humanisme sans Dieu. Il est d'ailleurs certain que le croyant lui-même plonge dans ce monde par toutes ses racines et que l'on ne peut entretenir et parfaire la foi du fidèle que par une parole vraiment missionnaire. La grande préoccupation de la missiologie classique qui est de présenter le message à des mentalités différentes devient la préoccupation générale de la théologie d'aujourd'hui. Au fond, la Parole de Dieu dont l'Eglise a la charge est dans son essence même missionnaire. Et si attentivement qu'elle s'élabore à l'intérieur des consciences croyantes en une piété et une théologie qui ne sont que le lent mûrissement de la Foi, elle ne peut perdre cet élan originel qui la jette vers ceux qui ne l'ont pas reçue. Une théologie de la Mission, c'est une théologie de la Parole de Dieu et de l'Eglise comme moyen toujours vivant de la transmettre et d'établir un dialogue ininterrompu entre le Christ et le Monde.

Marie-Joseph NICOLAS, o. p.

REQUÊTES DE L'ŒCUMÉNISME

Une vague de fond puissante a surgi dans toutes les Eglises et confessions chrétiennes : des disciples du Christ de plus en plus nombreux ont pris conscience du scandale de leurs divisions et s'efforcent, pour autant qu'ils le peuvent, d'apporter remède à cette situation navrante.

Tous sont convaincus que leur unité parfaite ne peut être qu'un don du Seigneur, mais ils savent aussi que les hommes, animés par la grâce divine, doivent se préparer, au plan de la pensée comme dans leur vie, à la réception de ce don.

Inspiré par l'expérience du travail catholique en faveur de la réunion, depuis deux ou trois décennies, l'article qu'on va lire proposera quelques requêtes de l'œcuménisme, dans la ligne réflexive de ce cahier-bilan de *Lumière et Vie.*

Quelques requêtes seulement : il n'est sans doute pas inutile, en effet, de noter dès l'abord que bien des éléments divers ont des répercussions directes ou indirectes sur les efforts de rapprochement et de réunion. En fait, toute tentative de renouvellement de la vie et de la pensée de l'Eglise à partir des sources traditionnelles a d'heureuses répercussions dans le domaine œcuménique. L'immense labeur, en train de s'accomplir dans une partie du catholicisme, de ressourcement biblique, patristique, liturgique, etc. est immédiatement riche d'espérance œcuménique. Et l'*aggiornamento,* la « mise à jour », la remise en ordre de la maison catholique, que S. S. Jean XXIII assigne comme objet propre du prochain concile, constitue une opération préliminaire de première importance dans la perspective du dialogue avec les frères séparés. A la limite, l'œcu-

ménisme n'est pas autre chose que l'action de Dieu pour le continuel renouveau de son Eglise.

Cependant, il n'est sans doute pas inutile d'attirer l'attention sur quelques points précis, plus spécialement aptes à préparer les esprits et les cœurs au rapprochement et, s'il plaît à Dieu, à l'unité. Plusieurs de ces points s'inscrivent d'ailleurs dans l'effort de redécouverte, en deçà de pseudo-traditions récentes, de la tradition la plus authentique de l'Eglise catholique.

Nos remarques seront orientées dans deux directions complémentaires : elles porteront successivement sur la façon dont nous devons considérer les Eglises et confessions chrétiennes séparées de l'Eglise catholique et sur la conception que nous devons nous faire de cette dernière elle-même.

I. LES ÉGLISES OU CONFESSIONS SÉPARÉES

Les Eglises séparées dans leur réalité existentielle

Aussi bien dans notre enseignement universitaire que dans notre catéchèse la plus élémentaire, nous ne faisons que peu de place ou pratiquement même pas de place à une présentation concrète, « existentielle », synthétique des Eglises ou communions séparées.

Nous les abordons sous l'angle historique ; nous parlons du « schisme de Michel Cérulaire » et de la « Réforme ». Mais au-delà de ces moments de crise le développement des Eglises orthodoxes ou protestantes n'est pas présenté pour lui-même ; nous n'y faisons allusion qu'aux moments où il interfère avec le propre développement de l'Eglise catholique. Nos histoires de l'Eglise sont, sauf exceptions rarissimes, des histoires purement occidentales et purement « romaines ».

Et si du plan de la vie nous passons à celui de la doctrine, les constatations sont analogues : très peu d'études d'ensemble; nous n'abordons en général les Eglises ou confessions séparées que sous le biais de la réfutation de quelques-unes de leurs positions doctrinales ou canoniques. C'est ainsi, par exemple, que nous ne parlons guère de la théologie orthodoxe qu'à

propos de la démonstration de la primauté du Siège romain ou, plus secondairement, à propos d'exposés sur la Trinité (le *filioque*), les fins dernières (le purgatoire), etc. Et ce n'est qu'en appendice et en contrepoint à des études sur la tradition, la grâce, la structure hiérarchique de l'Eglise, la mariologie, etc., que nous parlons du protestantisme.

Cette façon de faire conduit — il est facile de s'en rendre compte — à une présentation non seulement partielle et fragmentaire mais négative des confessions chrétiennes séparées de nous. Nous ne parlons d'elles que pour traiter de telle ou telle de leurs déficiences doctrinales ou canoniques. A la limite, et pour les catholiques « moyens », cette façon de procéder aboutit à une sorte de caricature : le protestant, par exemple, est, à leurs yeux quelqu'un qui ne se confesse pas et qui ne « croit » pas au pape, ni à la Sainte Vierge, ni à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, etc...

Les catholiques risquent d'ailleurs d'être confirmés dans cette erreur par les protestants « moyens » qui, de leur côté, par souci de se distinguer du catholicisme dont ils sont historiquement sortis (qu'ils l'aient quitté ou qu'ils en aient été exclus) et, dans un pays comme la France, par un réflexe de minoritaires, donnent assez souvent d'eux-mêmes des présentations à peine moins négatives.

La plupart du temps, c'est dans un sens négatif que l'on entend le terme même de « protestant ». Protester, c'est « s'opposer à », au moins dans le vocabulaire courant d'aujourd'hui. C'est pourtant d'une façon positive que les dictionnaires définissent ce mot. Protester, cela veut dire « assurer fortement, publiquement ». Et c'est bien avec cette signification positive qu'il faut l'entendre à propos des Eglises protestantes, si l'on se reporte à leurs origines. Le mot « protestant », en effet, est né le 19 avril 1529 lorsque cinq princes et seize villes d'Empire attachés à la Réforme réagirent en face d'une décision de la diète de Spire interdisant toute expansion des idées religieuses nouvelles. Les signataires de Spire s'opposent à une décision négative, à une interdiction... Ils justifient leur attitude en protestants (latin : *protestantes*) que « pour les choses

qui concernent la gloire de Dieu, le salut et le bonheur des âmes, chacun paraîtra devant Dieu et lui rendra compte pour sa propre personne... Nous protestons... que nous ne pouvons consentir à aucun acte ou arrêt contraire à Dieu, à sa Sainte Parole, au salut des âmes ». Bref, ils attestent, ils affirment ce qu'ils pensent être une exigence positive de leur conscience chrétienne.

Si une présentation fragmentaire et négative des Eglises issues de la Réforme ne rend pas compte de leur être véritable, à plus forte raison est-ce vrai de l'Eglise orthodoxe, dont la cohérence interne est si marquée. Une des requêtes de l'œcuménisme consiste précisément à demander une prise en considération positive et synthétique de toutes les Eglises non catholiques.

Il faudrait, dans notre enseignement, présenter ces communions séparées dans leur signification historique et dans leur réalité actuelle. Il faudrait les voir comme des « mondes » ayant consistance, et, mieux, comme des mondes chrétiens. Car les chrétientés séparées ne sont pas constituées par un simple agrégat de personnes dont chacune isolément appartiendrait par le désir à l'Eglise du Christ ou serait ordonnée au corps mystique. Elles forment des communautés avec leur physionomie propre et qui ont, en tant que telles, un rapport avec l'Eglise catholique. Ceci, qui est évident pour l'Orient, est vrai également à des degrés très divers pour les communions issues de la Réforme du XVIe siècle. Pour rendre compte pleinement de ce fait en doctrine catholique il conviendrait de pousser plus avant les recherches dans la ligne de ce que l'on appelle habituellement, d'une expression empruntée à Jean Calvin, la théologie des « *vestigia ecclesiæ* », c'est-à-dire des éléments d'Eglise qui se trouvent dans toutes les confessions chrétiennes, y compris dans celles auxquelles nous ne pouvons pas, en toute rigueur de termes théologiques, reconnaître la qualification d'« Eglise ».

Le problème important aujourd'hui n'est donc pas de s'interroger, par exemple, sur la « situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise ». Il y a long-

temps que la doctrine catholique est, pour l'essentiel, au clair sur cette question. Ne s'attacher qu'à elle serait, à l'heure actuelle, pour le moins, anachronique. Surtout si cette étude se faisait aux dépens de l'examen de la situation *ecclésiastique* des communautés séparées comme telles vis-à-vis de l'unique Eglise. En réalité, la tâche des théologiens catholiques est de dresser, avec respect et amour, l'inventaire du patrimoine de valeurs chrétiennes conservées dans toutes les traditions chrétiennes et d'analyser le complexe ecclésiologique en lequel elles s'organisent ; bref, pour reprendre une expression de Mgr Charles Journet, il s'agit d'étudier « la forme des Eglises dissidentes ».

Cet examen devra aboutir à rendre compte de la consistance chrétienne propre de chaque Eglise et à situer celle-ci par rapport à l'Eglise catholique. On constatera qu'entre nos frères orthodoxes et nous la communion dans les richesses du Christ est presque totale. Mais, même avec nos frères protestants, nous sommes unis en des réalités profondes : notre communion fondamentale bien que tronquée prend racine dans la réalité d'un unique baptême et d'une unique foi au Christ sauveur incorporant initialement tous les chrétiens à la seule et unique Eglise, et en faisant, au sens le plus fort du mot, des frères.

La requête de l'œcuménisme est donc que l'étude des communions séparées ne se limite pas à la réfutation de quelques points de doctrine ou de droit canon, ni même à une présentation d'ensemble de leur foi et de leur discipline ; il faut encore que cette présentation — sans rien cacher ni minimiser des déficiences ni des déformations plus ou moins graves qui affectent la communion chrétienne en question — essaie de pénétrer à l'intérieur et de révéler quelque chose de ce cœur de toute vie chrétienne où convergent, pour former un faisceau indissociable, la doctrine, la spiritualité et la vie liturgique.

Se limiter, en effet, aux seuls éléments doctrinaux et disciplinaires, c'est risquer à coup sûr de laisser échapper à peu près totalement ce qui constitue la substance même d'une Eglise chrétienne : son être en le Christ. C'est dans sa vie de

prière, en effet, qu'une communauté chrétienne se situe de la manière la plus authentique et la plus profonde dans la mouvance du Christ. Certes, par un paradoxe douloureux, c'est précisément sur ce point que le fait tragique de la séparation sortit ses effets les plus lourds : notre situation même de frères désunis nous interdit la communication liturgique centrale : l'inter-communion eucharistique. Et cette situation nous condamne presque immanquablement à un réel extrincésisme les uns par rapport aux autres. Mais, prévenus de ce handicap, il nous faut pourtant tenter de faire saisir par le langage ce qui est précisément inexprimable. Jamais, en effet, avec de simples mots on n'éclairera pleinement cette réalité vivante qu'est la prière, même si l'on en démonte intellectuellement les ressorts. Du moins peut-on tenter une approche.

Que l'on songe, par exemple, à ce que serait une présentation de l'anglicanisme ne tenant compte que du point de vue purement doctrinal et qui omettrait de parler de ces éléments d'une importance souveraine qui ont édifié la *pietas anglicana : la Bible anglicane et le Prayer Book.* Et que dire d'une introduction à l'Orthodoxie qui ne parviendrait pas à faire pressentir à quel point, en elle, doctrine, spiritualité et liturgie forment une unité vécue ?

Grâce à Dieu, des efforts ont déjà été faits en ce sens et il existe des publications qui font plus qu'esquisser les présentations que nous souhaitons[1]. Aussi, au lieu d'insister encore sur ce point, préférons-nous tirer quelques conclusions de ce que nous venons de dire sur un tout autre plan : celui du vocabulaire.

Pièges du vocabulaire

Si nous sommes en vérité attentifs à l'existence chrétienne des communautés séparées de l'Eglise catholique, l'emploi de

1. Parmi ces publications nous recommandons en particulier les pages excellentes du P. Maurice VILLAIN dans la deuxième partie (« Connaître nos frères chrétiens ») de son *Introduction à l'œcuménisme,* Tournai-Paris, 1958.

certains termes ne sera pas sans nous poser quelques questions sérieuses. Proposons trois exemples.

N'est-il pas dangereux de désigner l'ensemble de nos frères séparés par le terme d'« acatholiques » ? Ce mot commode parce que passe-partout peut se justifier sans doute dans une perspective purement canonique. Mais son entrée dans le vocabulaire théologique et pastoral, où il tend à trouver droit de cité, est bien contestable. Il risque, en effet, d'induire l'esprit à penser — de façon tout à fait erronée — que tous nos frères sont à placer sur le même plan. Désigner par un même mot tous nos frères orthodoxes, anglicans, protestants, voire les membres de telle ou telle secte située à la lisière du christianisme, c'est risquer d'oublier qu'il y a des degrés très nets entre un chrétien orthodoxe — qui tient en commun avec nous tant de richesses au plan de la foi et de la vie sacramentelle — et le membre d'une Eglise protestante avec lequel notre communion est, hélas, beaucoup plus réduite. Employer l'unique mot d'« acatholique », c'est risquer de ne pas rendre pleinement compte de la réalité « existentielle » des différentes communautés chrétiennes séparées de l'Eglise catholique. De plus, avec son préfixe privatif, le terme est radicalement négatif et il peut donner à croire que le seul angle de vision que nous puissions adopter vis-à-vis de nos frères séparés est précisément de les considérer uniquement en tant que et dans la mesure où ils sont séparés de nous. Encore une fois, ceci peut être légitimement le point de vue pratique d'un code de Droit canonique ; mais le théologien et le pasteur n'utiliseront pas sans dommage un terme qui avalise toute distinction et ne tient pas compte de la densité chrétienne spécifique des Eglises chrétiennes séparées.

Un autre mot est d'un emploi aussi dangereux. C'est celui de « conversion » pour désigner en tous les cas l'adhésion d'un dissident de bonne foi à l'Eglise catholique. Ne serait-il pas, en effet, souhaitable de distinguer, jusque dans le vocabulaire, deux démarches qui ne sont pas juxtaposables purement et simplement ? D'une part, la conversion du cœur, c'est-à-dire le passage des ténèbres à la lumière, de l'état de péché à l'état

d'amitié avec Dieu, le retournement de la vie, la découverte et la confession du Christ-Seigneur ; d'autre part, le passage d'une Eglise ou dénomination chrétienne au catholicisme. Bien souvent cette dernière démarche n'est pas vécue comme un retournement et elle n'en est d'ailleurs pas forcément un ; elle peut être au contraire une sorte d'accomplissement, d'épanouissement, la découverte d'un sens plus profond à la parole de Dieu et à la vie d'amitié avec le Christ déjà commencée.

Il est bien vrai que, en conformité avec le vocabulaire biblique, le mot de « conversion » ne désigne pas seulement, dans la doctrine et la pratique catholiques, l'acte initial de retournement du cœur vers le Christ. D'un certain point de vue, c'est la vie tout entière du chrétien qui doit se présenter comme une conversion continuelle. Mais cette remarque laisse subsister entière la difficulté soulevée plus haut : l'emploi du même mot de « conversion » pour désigner l'accession à l'Eglise catholique d'un croyant protestant ou orthodoxe et d'un païen est lourde de malentendus possibles ; il risque d'induire certains catholiques à perdre conscience de la différence radicale qui existe entre les deux cas : c'est fréquemment, en effet, le vocabulaire qui oriente la pratique pastorale et même la réflexion théologique. N'est-ce pas en partie pour cette raison que, en désaccord avec la législation de l'Eglise, dans le cas de passage d'un protestant au catholicisme, de nombreux prêtres, au lieu de faire l'enquête prescrite au sujet de la validité du baptême donné dans l'Eglise protestante, se contentent purement et simplement de baptiser sous condition, et, dans le langage courant, on dit même en général « baptiser » tout court. Il y a là un mépris — inconscient sans doute, mais pas moins nocif pour cela — des réalités ecclésiales qui subsistent dans les communions séparées de l'Eglise catholique et qui en font précisément encore des communions *chrétiennes*.

Nous attirerons enfin l'attention sur un troisième terme discutable : l'adjectif « œcuménique » accolé au mot de concile. Peut-on sans aucun problème, par exemple, parler d'un concile *œcuménique* auquel ne serait pas convoqué *tout* l'épiscopat, y compris l'épiscopat orthodoxe ? Certes, il n'y a aucune

difficulté par rapport au code de Droit canonique actuel. Convoqué par le Souverain Pontife, réunissant sous sa présidence ou celle de ses légats les évêques en communion avec le Siège de Rome, ce Concile, dont les décrets seront confirmés et promulgués par le pape, méritera incontestablement le qualificatif d'« œcuménique ».

Mais à considérer l'histoire, l'emploi de cet adjectif est plus sujet à discussion. Sur ce point, en effet, le vocabulaire est demeuré peu précis jusqu'à l'époque moderne. Les conciles romains du XIIe siècle, par exemple, ont été qualifiés alors d'« universels » et non d'œcuméniques et un des membres du concile de Florence, l'archevêque latin de Crète, Fantinus Valleresso, distinguait entre les conciles *œcuméniques* et *universels* qui rassemblent l'Eglise d'Occident et celle d'Orient, et les conciles *généraux* qui, réunis canoniquement par l'Eglise romaine, représentent l'Eglise universelle. Et il ne comptait, avant Florence même, que huit conciles œcuméniques[2]. L'on sait d'ailleurs qu'il n'existe pas dans l'Eglise catholique de *liste officielle* de ces derniers. C'est un consensus traditionnel qui en fixe le nombre à vingt, encore y a-t-il différentes manières d'établir la série de ces assemblées, dont quelques-unes ont traité de questions plus secondaires et intéressant moins l'Eglise universelle que certains conciles provinciaux.

---

2. « Aliqua [concilia] fuerunt ycumenica et universalia ex utriusque ecclesie congregatione conflata. Aliqua fuerunt generalia, universalem ecclesiam representantia, per Romanam ecclesiam canonice congregata, et aliqua topica sive particularia (...) Et a tempore Leonis predicti (le pape Léon IX), quo Constantinus Monomachus cum Michaele Constantinopolitano patriarcha diviserunt se a Romana ecclesia, usque ad hec moderna tempora (l'époque du concile de Florence), durante divisione et schismate supradicto, non potuit ycumenica synodus congregari, quia orientalis ecclesia non obediebat Romano pontifici, sine cuius auctoritate huiusmodi concilia secundum sacros canones congregari non possunt ». Le concile de Lyon, en 1274, n'est pas compté par l'archevêque parce que « huiusmodi unio quinque vel sex annis tantummodo perduravit, potest pro nichilo reputari » (*Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, ed. B. SCHULTZE, dans *Concilium Florentinum*, Series B, II/2, Rome, 1944, chap. III, XX et XVIII, p. 6, 18 et 17).

Compte tenu de toutes ces données, plusieurs auteurs[3] ont suggéré — avec raison, nous semble-t-il — d'introduire ou de maintenir dans le vocabulaire quelques distinctions : les quatre premières assemblées œcuméniques (Nicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine) ont une priorité qui n'est pas seulement chronologique, mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, ontologique. Conciles de l'Eglise indivise, ils ont été aussi les assises qui ont défini les « dogmes principaux », le mystère de la Sainte Trinité et celui de l'incarnation. Les trois conciles suivants (Constantinople II et III, Nicée II) sont encore communs à l'église orthodoxe et à l'Eglise catholique. Ces sept premières assemblées ne méritent-elle pas, à un titre très spécial, le beau nom d'œcuméniques ? On pourrait y joindre les deux conciles d'union de Lyon II et de Florence et peut-être tel ou tel autre (Trente, Vatican). Mais on réserverait un mot différent (*général* ou *universel*) pour les autres : ne témoignerait-on pas ainsi d'une prise de conscience réelle et de l'importance très variable des vingt conciles « œcuméniques » et de la réalité de l'existence à nos côtés de l'Eglise d'Orient, dont nous souffrons d'être séparés ?

D'autres exemples pourraient prolonger cette liste de mots, qui n'est nullement exhaustive. Nos lecteurs pourront s'exercer à en rechercher. Les trois points retenus suffisent, espérons-le, à illustrer notre pensée : une prise en considération sérieuse de la réalité existentielle des Eglises non catholiques doit nous amener à modifier certaines de nos attitudes trop courantes ou à rectifier certains de nos schèmes mentaux.

Simple question de vocabulaire, nous fera-t-on peut-être remarquer. Sans doute. Mais le vocabulaire est gros de toute une théologie et sans devenir des puristes ou des « forma-

---

3. Cf. en particulier V. GRUMEL, *L'union des Eglises et le nombre des conciles œcuméniques*, dans *L'unité de l'Eglise*, janv.-fév. 1933, p. 5-7 ; B. SCHULTZE, *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 25 (1959), p. 288-309 ; Y. CONGAR, *La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques*, dans le volume collectif *Le concile et les conciles*, Paris-Chevetogne, 1960, p. 75-109.

listes », nous ne veillerons jamais trop sur sa précision. Peut-être sommes-nous pratiquement obligés, faute de mieux ou par la pression d'un usage trop répandu, de continuer à utiliser certains termes discutables ou ambigus. Mais au moins, tout en les utilisant, ne soyons pas dupes et faisons les distinctions qui s'imposent au nom de la théologie la plus solide et la plus classique.

II. L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le réalisme nécessaire dans la considération des Eglises ou communions séparées est tout aussi souhaitable dans la présentation de l'Eglise catholique elle-même. Or, ne nous arrive-t-il pas bien souvent de tracer le portrait d'une Eglise quelque peu irréelle ? Notre regard de catholique se porte spontanément, non pas sur l'Eglise locale, mais sur l'Eglise universelle. Nous soulignons sa catholicité en affirmant qu'elle n'est « ni juive ni grecque ». Mais cette transposition de la formule paulinienne n'est peut-être pas sans danger, dans la mesure où elle risque de « désincarner » quelque peu l'Eglise *hic et nunc*. Car, ne pourrait-on pas dire aussi bien que l'Eglise, parce que catholique, est et juive et grecque et latine et africaine, etc., au moins en potentialité et en désir, sinon toujours en réalité. Cette deuxième manière d'aborder la catholicité de l'Eglise prend son point de départ, non plus dans l'Eglise universelle, mais plutôt dans les Eglises locales. Et elle permet sans doute de rendre plus attentif au pluralisme nécessaire à l'intérieur de la communion catholique une et universelle. On rejoint en ce point une des requêtes les plus fondamentales du travail œcuménique.

Le Conseil œcuménique des Eglises, en effet, repousse avec fermeté, dans sa conception de l'unité, tout ce qui pourrait ressembler à une rigide uniformité. Récemment, en août 1960, un nouveau texte important a été adopté à ce sujet, par la Commission Foi et Constitution, à son assemblée de St Andrews (Ecosse). Commentant ce document, le professeur Henri d'Espine, président de la Fédération des Eglises suisses, écrit : « Une telle unité (celle vers laquelle tend Foi et Cons-

titution) est par sa nature même visible mais n'implique pas une institution ecclésiatique unique et centralisée, écartée très généralement comme indésirable. Elle est compatible avec une large mesure de diversité institutionnelle et cultuelle, mais elle n'est ni *fédérative* ni purement *spirituelle* »[4].

L'organisation de l'Eglise catholique est sans doute visée par la restriction concernant l'« institution ecclésiastique unique et centralisée ». Mais il n'est pas très sûr que l'image que se font nos frères séparés du monolithisme de l'Eglise catholique — image pour la construction de laquelle nous leur fournissons, hélas, nombre d'éléments — soit en tous points conforme au véritable idéal catholique. Nous aimerions précisément rappeler dans les pages qui suivent que, loin d'être aussi uniformisée que ses membres ne le laissent trop souvent croire à l'heure actuelle, l'Eglise catholique admet en principe qu'un large pluralisme « institutionnel et cultuel » est non seulement compatible avec l'unité voulue par le Christ, mais qu'il est souhaitable pour manifester la riche diversité de la grâce du Seigneur.

Ce pluralisme doit se manifester au triple plan des usages liturgiques, des institutions canoniques et des formulations théologiques.

Pluralisme liturgique

Au plan des usages liturgiques, un religieux dominicain est amené à faire assez fréquemment une expérience très simple, mais dont il peut sans extrapoler élargir un peu la portée. On sait qu'il existe quelques minimes différences entre le rite dominicain et le rite romain actuel. Que ces différences surprennent et désorientent le fidèle ou le prêtre la première fois qu'ils les découvrent, il n'y a là rien que de très naturel. Mais

4. L'exposé (en anglais) d'H. D'ESPINE se trouve dans *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Thirteenth Meeting of the Central Committee* (*St. Andrews, Scotland, August 16-24, 1960*), Genève, 1960, p. 112-117 ; ici p. 115.

plus inquiétante est la critique que l'un et l'autre formulent souvent, après avoir reçu les explications appropriées : pourquoi maintenir de telles différences ? Non seulement elles compliquent matériellement le service, estiment-ils, mais elles ne rendent pas témoignage de l'unité catholique. D'ailleurs ne serait-ce pas un idéal que d'avoir tous le même rite, surtout s'il est le rite de l'Eglise de Rome, mère de toutes les Eglises ?

Une réaction analogue sera exprimée devant les différences beaucoup plus importantes qui séparent les rites orientaux du rite latin. Combien de catholiques — malgré les progrès très réels accomplis depuis quelques décennies en ce domaine — ignorent encore l'existence des rites orientaux au sein de l'Eglise catholique ? Et combien d'autres éprouvent une sorte de difficulté insurmontable à les considérer comme vraiment et pleinement « catholiques » ? Combien n'y voient qu'une sorte de pis-aller ?

Dans une remarquable conférence prononcée à Düsseldorf, le 9 août 1960, Sa Béatitude Maximos IV, patriarche grec-catholique d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem, a abordé ce point délicat : « Chez beaucoup d'âmes simples, disait-il, on sent presque le *regret* que nous ne soyons pas encore « tout à fait catholiques », c'est-à-dire latins. Aux yeux de beaucoup d'ecclésiastiques, moins simples, l'Eglise orientale catholique ou, comme on dit souvent, les « rites orientaux », ne représentent pas autre chose qu'une concession faite par le Saint Siège romain à la force des traditions ancestrales chez les orientaux, une condescendance, un privilège, une exception. Ne pouvant rendre les Orientaux entièrement « catholiques », c'est-à-dire latins, on tolère assez adroitement qu'ils soient catholiques tout en restant orientaux, en somme des catholiques de second ordre. Un haut prélat n'affirmait-il pas à la fin de ses jours, comme dans un testament spirituel, que cinquante années de vie missionnaire en Orient lui permettaient de dire que les Orientaux ne seront jamais pleinement catholiques que s'ils deviennent latins ? On peut penser que ce zélé missionnaire n'a rien appris de ses cinquante années de

séjour en Orient. Mais combien, hélas, jugent encore comme lui ! »[5]

Pourtant dans sa lettre apostolique *Orientalium Dignitas,* du 30 novembre 1894, le pape Léon XIII avait déjà affirmé l'importance des rites orientaux dans la vie de l'Eglise : « Leur maintien, écrivait-il, a plus d'importance qu'on ne pourrait le croire. L'auguste antiquité qui ennoblit ces divers rites est l'ornement de toute l'Eglise et affirme la divine unité de la foi catholique. Ils manifestent plus clairement aux principales Eglises d'Orient leur origine apostolique et mettent en même temps en lumière leur union intime, dès le principe du christianisme, avec l'Eglise romaine. Rien, en effet, ne montre peut-être mieux la note de catholicité dans l'Eglise de Dieu, que l'hommage singulier de ces cérémonies de formes différentes, célébrées en des langues vénérables par leur antiquité, consacrées davantage encore par l'usage qu'en ont fait les apôtres et les Pères ! »[6]

Et tout récemment, dans sa première encyclique, *Ad Petri Cathedram,* le pape Jean XXIII se louait de « l'existence dans l'Eglise de divers rites approuvés, qui font mieux resplendir sa beauté et la font apparaître comme la fille du souverain Roi, parée de divers ornements »[7].

Toute tentative d'uniformisation contraire au génie des traditions liturgiques et, en particulier, toute latinisation des rites orientaux est à la fois une négation de la vraie catholicité de l'Eglise et un obstacle de plus posé sur la route qui conduit les disciples du Christ vers leur unité plénière.

Pluralisme canonique

Bien qu'il reste encore de sérieux progrès à faire, le pluralisme des usages liturgiques est cependant de plus en plus largement admis dans le monde catholique. Il n'en est pas encore de même dans le domaine des institutions canoniques.

---

5. Cette conférence a été publiée dans le bulletin *Vers l'unité chrétienne,* sept.-oct. 1960, p. 49-54 ; ici, p. 50.
6. LÉON XIII, *Lettres apostoliques,* Paris, t. IV, p. 139-141.
7. Ed. Bonne Presse, Paris, p. 37.

Dans le texte cité plus haut on aura sans doute remarqué l'incise de S. B. Maximos IV : « L'Eglise orientale catholique ou, comme on dit plus souvent, les rites orientaux ». La distinction entre *Eglise* et *rites* est significative : elle souligne une difficulté. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'admettre une certaine diversité dans les pratiques liturgiques ; il faut aller jusqu'à la reconnaissance concrète d'une véritable *Eglise* orientale catholique. Or une Eglise ne se construit pas seulement par sa liturgie, même si cette dernière occupe une place fondamentale. Une Eglise s'édifie aussi avec d'autres matériaux : en particulier avec des institutions canoniques, sur lesquelles nous aimerions insister maintenant.

A vrai dire, le mot « rite » compris dans sa plus large acception peut soutenir cette interprétation. Il ne faut pas l'entendre, comme nous aurions tendance à le faire en Occident, au sens de « rubrique cérémonielle ». Il signifie « coutume », « usage » ; il implique en réalité un style de vie et une manière d'être de l'Eglise.

Lorsque les souverains pontifes, depuis Léon XIII surtout, se sont solennellement engagés à respecter les « rites orientaux », leur promesse visait plus loin que le maintien de simples « rubriques ». Dans l'encyclique *Orientalis Ecclesiæ* publiée pour le quinzième centenaire de la mort de saint Cyrille d'Alexandrie (9 avril 1944), le pape Pie XII a précisé les choses de façon à lever toute équivoque : « Il est nécessaire que tous et chacun des peuples de rite oriental en tout ce qui dépend de leur histoire particulière, de leur propre génie et caractère, jouissent d'une légitime liberté, pourvu qu'elle n'aille pas à l'encontre de la vraie et intégrale doctrine de Jésus-Christ. Et ceci, que le sachent et le considèrent attentivement aussi bien ceux qui sont nés au sein de l'Eglise catholique que ceux qui tendent vers elle par leurs désirs et leurs vœux. De plus que tous soient certains et convaincus que jamais ils ne seront forcés d'échanger leurs légitimes rites propres et leurs antiques institutions contre les rites et les institutions latines. Les uns et les autres doivent être tenus en égale estime et honneur, parce qu'ils entourent l'Eglise, Mère commune, comme d'une royale

variété. Bien plus, cette diversité de rites et d'institutions, en gardant intact et inviolable ce qui, pour chacun, est ancien et précieux, ne s'oppose nullement à une vraie et sincère unité »[8].

L'adjonction constante au mot *rite* du terme *institution* ne laisse place à aucun doute : Pie XII affirme que doivent être sauvegardés au sein de la communion catholique non seulement des usages liturgiques particuliers mais aussi de légitimes différences dans l'organisation ecclésiastique.

Envisager dans toute leur ampleur les conséquences de la reconnaissance effective d'un pluralisme dans les institutions canoniques dépasserait, et de loin, le cadre de ces notes. Nous nous contenterons, sur ce point comme sur les précédents, de suggérer seulement quelques pistes de travail.

Dans la conférence dont nous avons déjà cité un extrait, S.B. Maximos IV se fait l'écho des vives réactions suscitées dans l'Eglise grecque-catholique par certains chapitres du code de droit canonique promulgué par Rome à l'usage des Eglises orientales en communion avec elle : « Malgré un apparat critique impressionnant et une terminologie inspirée des sources orientales, malgré aussi un labeur très méritoire, le fond de la codification reste malheureusement très latinisant. Cela n'a pas toujours été la faute des techniciens qui y ont travaillé, mais de l'esprit qui règne dans le milieu où ce travail a été fait. Pour ce milieu, l'idéal suprême reste le rapprochement le plus grand possible, dans le fond et dans la forme, avec le droit de l'Eglise latine. Les institutions propres à l'Orient, comme l'institution patriarcale, par exemple, sont tolérées comme une exception et sont réduites aux plus strictes limites du possible, si elles ne sont pas adroitement vidées de leur sens et pratiquement neutralisées par l'effet d'une centralisation administrative exagérée »[9].

Et encore : « Tout ce que l'Occident catholique aurait souhaité respecter dans l'Orient uni, c'était ses rites liturgiques, si bien que les Eglises orientales ont fini par s'identifier, dans un

8. *Acta Apostolicæ Sedis,* 36 (1944), p. 137-138.
9. *Loc. cit.,* p. 53.

certain style officiel, avec les « rites orientaux ». Autant l'Eglise romaine a travaillé pour conserver les « rites orientaux », autant ses fonctionnaires et ses représentants se sont acharnés à vider les Eglises orientales de leur patrimoine propre, de leurs institutions canoniques, de leur organisation traditionnelle, pour leur donner une configuration latine »[10].

Ces difficultés, comme d'autres du même ordre, ne proviennent-elles pas en grande partie de la confusion qui s'est introduite, non pas au niveau des textes officiels, mais dans la conscience de beaucoup de catholiques, entre les différentes fonctions du pape ? Souverain pontife de l'Eglise universelle, il est aussi patriarche d'Occident, primat d'Italie et évêque de Rome. Et à chacun de ces niveaux son autorité revêt un caractère propre. Il y a plusieurs dizaines d'années, dans un texte important, Dom Lambert Beauduin essayait déjà d'attirer l'attention sur les distinctions nécessaires : « Les rapports avec le Saint-Siège, écrivait-il, sont moins fréquents dans les Eglises patriarcales d'Orient que dans les Eglises occidentales. Un observateur superficiel pourrait en conclure que leur catholicisme est moins authentique et qu'il faut souhaiter pour ces Eglises un régime plus centralisateur et en quelque sorte plus romain. Il n'en est rien. Les fidèles de la ville de Rome ont des rapports beaucoup plus étroits avec le pape que nous catholiques de France, d'Espagne, d'Angleterre, de Belgique, etc. : le pape est en plus leur évêque ; ils font partie du diocèse de Rome. Les archevêques et les évêques d'Italie ont forcément des relations plus suivies et plus détaillées avec le pape que les autres évêques d'Occident ; le pape est en plus le primat d'Italie. Le corps épiscopal de l'Eglise occidentale est rattaché au Saint-Siège par des liens plus nombreux que les évêques orientaux ; le Souverain Pontife est en plus le patriarche d'Occident. Mais indépendamment de ces divergences juridiques toutes les Eglises pour appartenir pleinement à la grande Société fondée par le Christ doivent être en communion doctrinale, sacra-

---

10. *Ibid.*

mentelle et hiérarchique avec l'Eglise visible universelle et dès lors avec son chef, le successeur du prince des apôtres »[11].

On connait aussi les études classiques de Mgr Battiffol sur « les trois zones de la *potestas* papale », d'où il appert que, par suite de la rupture avec l'Orient et de la disparition pratique de la charge de patriarche d'Occident, l'autorité du pape sur l'ensemble de l'Eglise latine n'est pas aujourd'hui sans analogie avec le pouvoir très direct qu'il exerçait naguère sur les évêchés suburbicaires[12]. Mais maintenant qu'il existe des Eglises orientales catholiques, la confusion entre la charge de pontife universel et celle de patriarche d'Occident est fortement préjudiciable et incline les esprits peu avertis à accorder indûment une prééminence dans l'Eglise à tout ce qui est latin et romain au détriment des autres expressions de la multiforme richesse du Christ.

Un exemple récent peut aider à prendre conscience des dangers de confusion qui existent aussi entre l'autorité du successeur de saint Pierre comme souverain pontife et comme évêque de la Ville éternelle. Le synode qui eut lieu au début de cette année sous la présidence du pape concernait le diocèse de Rome dont S. S. Jean XXIII est évêque. Il revêtait incontestablement de l'importance pour l'Eglise tout entière, non seulement à cause des liens qui unissent dans la foi et l'amour l'ensemble des Eglises locales, mais parce que celle de Rome est la première de toutes. Toutefois il n'est pas légitime de présenter ce synode, ainsi qu'on l'a fait ici ou là, comme une sorte de répétition générale du futur concile œcuménique. Le synode romain ne légifère que pour le diocèse de Rome et non pour l'Eglise universelle : et ce qui est bon *hic et nunc* dans la Ville éternelle peut être moins indiqué ou moins souhaitable dans une autre partie de l'Eglise. Par ailleurs la structure canonique d'un synode diocésain qui n'est en fait qu'un simple conseil de l'évêque, chef du diocèse, diffère radicalement d'une assemblée œcuménique dans laquelle l'épis-

---

11. *Irénikon*, I (1926), p. 244.
12. Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 23-79.

copat, réuni sous la présidence du successeur de Pierre, est revêtu *in solidum* de l'autorité.

On le voit, ce que nous disions plus haut de l'Eglise universelle et des communautés locales trouve, dans le domaine des institutions canoniques, un cas d'application privilégié. A l'intérieur de la communion catholique, dans l'unité de foi et dans la reconnaissance de la primauté de juridiction de l'évêque de Rome, une structure ecclésiastique fondée sur l'intercommunion des Eglises locales doit trouver place.

Pour être vécu en fait, ceci impliquerait une reprise de l'étude des pouvoirs propres de l'évêque, fâcheusement interrompue au premier concile du Vatican, de même qu'un examen des possibilités de restauration pratique de certains échelons intermédiaires de la hiérarchie.

Certes, en Occident, à la différence de l'Orient, il n'y eut jamais qu'un seul patriarche, celui de Rome ; les autres titres sont honorifiques. Mais quelques sièges primatiaux ont joui de prérogatives en partie analogues à celles d'un siège patriarcal. A l'heure actuelle d'ailleurs, pour exprimer dans le concret les différents niveaux de la structure hiérarchisée de l'Eglise, mieux vaudrait sans doute songer à donner une réalité canonique à des institutions telles que les conférences ou assemblées épiscopales qui se réunissent en différents pays. L'existence de fait et de droit de provinces ecclésiastiques ou de groupements nationaux de provinces soulignerait de manière heureuse le caractère collégial du gouvernement de l'Eglise du Christ et, en traduisant dans le concret le nécessaire pluralisme institutionnel, contribuerait à rendre possible, le jour où il plairait à Dieu, la réintégration dans l'unité catholique des Eglises orthodoxes ou même de l'Eglise anglicane, qui, chacune à leur manière, ont conservé vivantes des structures de ce genre.

Pluralisme théologique

Un troisième pluralisme est souhaitable : il porte sur les formulations théologiques. C'est probablement le point le plus

délicat de tous ceux que nous avons à traiter dans ces pages.

Il n'est pas question de prôner ici une sorte de relativisme ou de scepticisme. Nous admettons volontiers que le savoir théologique forme une unité et que les matériaux dont il s'enrichit au cours des âges le développent dans une ligne qui semble irréversible.

Mais l'inadéquation de l'esprit humain en face du mystère de Dieu et la transcendance de la Révélation par rapport à tous les systèmes de pensée, quels qu'ils soient, sont telles qu'elles postulent un pluralisme. Cette diversité, dont la première manifestation est l'évidente liberté d'option dans toutes les questions qui ne sont pas de foi, se traduit principalement dans une différence d'angle de vision et de méthode.

Sur ce point encore l'exemple de l'Orient et de l'Occident est éclairant. Un auteur, qui a comparé récemment ces deux univers, conclut à « la dualité des théologies latine et orientale, due à des optiques très différentes » et il précise qu'à ses yeux la seconde est plutôt mystique, négative, existentielle et trinitaire, alors que la première est plus rationnelle, positive, technique et christologique[13]. Mais cette différence est-elle congénitale ? En fait la séparation radicale entre la théologie d'Occident et celle d'Orient date seulement du XIe-XIIe siècle. Le P. Congar, qui a publié diverses études sur ce phénomène, cite un jugement très révélateur de Dom Wilmart pour qui « un fidèle du IVe ou du Ve siècle eût été moins dépaysé dans les formes de piété du XIe siècle qu'un fidèle du XIe siècle dans celles du XIIe ». Et le P. Congar commente : « La grande coupure se situe à la charnière du XIe et du XIIe siècle. Mais la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XIe siècle et celle du XIIe, tout se transforme ; elle n'intervient pas en Orient où, à tant d'égards, les choses chrétiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient — et ce qu'elles étaient chez nous — avant la fin du XIe siècle »[14].

---

13. Cf. G. DEJAIFVE, *Orient et Occident chrétien : deux théologies ?*, dans *Nouvelle revue théologique*, 82 (1960), p. 3-19.

14. Yves CONGAR, *Neuf cents après. Notes sur le « schisme oriental »*, Chevetogne, 1954, p. 43.

Notre auteur a parfaitement raison de souligner l'importance extrême du tournant pris par la chrétienté occidentale. Ce changement qui se manifeste dans des domaines nombreux est, nous semble-t-il, spécialement sensible dans celui qui nous intéresse ici : le statut de la théologie. L'on passe — le P. Congar l'a noté — d'une vue du monde à dominante essentialiste à une vue des choses naturaliste, intéressée par l'existence ; d'un univers de causalité exemplaire à un monde de causalité efficiente ; du symbole à la dialectique ; d'une perception synthétique au goût de l'analyse ; d'un régime de tradition à un statut scolaire de mise en question et de recherche personnelle[15].

Mais sans doute ne convient-il pas d'insister sur cette transformation de l'Occident au point de laisser croire que, d'un seul coup, il y a eu rupture avec la tradition et instauration universelle d'un régime nouveau. Tous les théologiens ne se sont pas convertis d'un coup à la scolastique. Nous citerons deux exemples qui prouvent la persistance de la tradition plus ancienne et apparaissent du même coup comme des pierres d'attente pour l'avenir.

Il y a d'abord, en plein XIIe siècle, la survivance de ce que l'on appelle aujourd'hui la « théologie monastique ». C'est une véritable théologie, c'est-à-dire un effort d'interprétation et d'élaboration des vérités révélées. Mais, dans son mode d'expression comme dans ses procédés de pensée, elle se distingue nettement de la scolastique naissante ; elle reste dans la ligne de la tradition patristique classique. Elle emprunte ses images, ses comparaisons, son vocabulaire même à la Bible, quitte à utiliser les termes scripturaires dans un sens tout à fait technique. Se méfiant de la dialectique et de son abus, elle fait grande place à l'expérience spirituelle des réalités de la foi et de l'union avec Dieu. Dom Jean Leclercq a dépeint son climat : « La théologie monastique est une *confessio* ; c'est un acte de foi et de reconnaissance ; il s'agit de « re-connaître », d'une façon profonde et vécue, à l'occasion de la prière et de

15. ID., *Op. cit.*, p. 43-48.

la *lectio divina,* ces mystères que l'on connaît d'une façon conceptuelle, explicite peut-être, mais superficielle. « Comprendre », ce n'est pas nécessairement « expliquer » par les causes ; ce peut être aussi acquérir une vue d'ensemble : *comprehendere.* Par là même, c'est « comparer ». Pour rapprocher ainsi les mystères les uns des autres, en saisir toute la cohérence, en acquérir une vue synthétique, point n'est besoin de faire appel à des notions puisées en dehors d'eux »[16].

Un deuxième cas assez proche du précédent mérite aussi d'être cité, car il intéresse tout à fait directement l'œcuménisme : c'est celui de la théologie en Grande Bretagne. Si l'on peut justifier bien des différences de la pensée orientale chrétienne par rapport à la pensée occidentale en expliquant que la première s'insère dans un courant plutôt platonicien, alors que la seconde a demandé ses cadres de préférence aux schèmes aristotéliciens, la même différenciation pourrait s'appliquer, *mutatis mutandis,* à la théologie anglaise par rapport à la théologie du continent au moins dans le courant qui a prédominé de façon quasi exclusive depuis le XIIIe siècle. C'est l'augustinisme théologique et la philosophie platonicienne et néoplatonicienne qui ont façonné la pensée religieuse de la Grande Bretagne où l'aristotélisme et le thomisme ne pénétrèrent que parcimonieusement[17].

De ce point de vue, l'Eglise anglicane est l'héritière de l'Eglise anglaise du moyen âge. Sa théologie, aux époques classiques, en particulier chez les *Caroline Divines* du XVIIe siècle et dans l'Ecole de Cambridge du XVIIIe siècle reste proche des Pères et teintée de platonisme. On retrouve ces caractéristiques dans le Mouvement d'Oxford au XIXe siècle. Et il est des pages de l'*Apologia pro vita sua* singulièrement révélatrices à cet égard. Newman y déclare, par exemple, qu'il doit à Keble la découverte du « système sacramentel au sens large du mot :

---

16. Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957, p. 205.

17. Cf. Maurice VILLAIN, *Introduction à l'œcuménisme,* Tournai-Paris, 1958, p. 98-104.

c'est-à-dire la doctrine suivant laquelle les phénomènes matériels sont à la fois les types et les instruments des réalités invisibles »[18]. Et un peu plus loin le grand cardinal explique comment, par la lecture des ouvrages de l'évêque anglican Bull (1634-1710), il a été amené à découvrir les doctrines de l'Ecole d'Alexandrie, en particulier celles de Clément et d'Origène : « Certaines parties de leur enseignement, magnifiques en elles-mêmes, étaient à mon oreille comme une musique ; elles répondaient à des idées que je chérissais depuis longtemps et qui n'avaient besoin que d'un léger encouragement extérieur pour s'épanouir. Elles étaient fondées sur le principe mystique ou sacramentel et traitaient des différentes *économies* ou *dispensations* de l'Eternel. Je compris qu'elles signifiaient que le monde extérieur, physique et historique, n'était que la manifestation de réalités plus grandes que lui. La nature était une parabole, l'Ecriture une allégorie : la littérature, la philosophie et la mythologie païennes bien comprises n'étaient que les préambules de l'Evangile (...) La signification divine du monde visible reste encore incomplète ; la Sainte Eglise, par ses sacrements et par ses fonctions sacrées, restera, après tout, jusqu'à la fin du monde, un pur symbole des faits célestes qui remplissent l'éternité. Ses mystères ne sont que l'expression, en langue humaine, de vérités à la hauteur desquelles l'esprit humain n'arrive pas. Il est évident qu'il y avait là beaucoup d'idées qui correspondaient à celles qui m'avaient séduit dans ma jeunesse, et à la doctrine que j'ai rattachée plus haut à l'*Analogy* de Butler ou au *Christian Year* de Keble »[19].

Le problème que nous posons n'est pas immédiatement — on le voit — celui de la traduction dans des langues et des civilisations nouvelles pour l'Eglise (asiatiques, africaines...) d'une théologie et même d'un dogme qui n'ont guère été exprimés jusqu'à présent qu'en hébreu et surtout en grec et en latin. C'est celui de la reconnaissance effective d'une théo-

18. J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, trad. par L. MICHELIN-DELIMOGES, Paris, 1939, p. 45.
19. ID., *Ibid.*, p. 56-57.

logie qui, quel que soit le nom dont on la désigne — orientale, platonicienne, patristique, monastique, etc. —, existe d'ores et déjà en christianisme. Dans l'unité d'un même savoir, cette théologie se distingue de la scolastique. Plus « admirative » que « spéculative », pour reprendre les mots suggestifs de Dom Jean Leclercq, elle est, dans sa méthode, plus directement biblique et, dans ses perspectives, plus orientée vers la « louange de Dieu ». C'est en sa faveur que plaide le P. Chenu: « Cette *théologie monastique,* écrit-il, n'est absolument pas une valeur dépassée, déclassée, comme inclinerait à le penser un évolutionnisme radical (...) Elle exprime — tout comme l'*ordo monasticus* lui-même — des valeurs permanentes, en Eglise et en humanité. La présence textuelle de l'Ecriture, la valeur absolue de la foi comme telle, avec ce qu'elle comporte d'adoration silencieuse ; le sens du mystère que saint Bernard défend légitimement, à travers ses excès, contre l'intempérance d'Abélard ; la dérision de la dialectique dès qu'elle se complaît en elle-même, le dépassement de la sagesse, tant en intelligence qu'en savoir, vis-à-vis de toute science même sacrée, la misère du « théologien » quand il n'est plus qu'un professeur : tout cela vaut toujours, et cette *schola Christi* qu'est le monastère en est un témoignage nécessaire et permanent ; la culture humaine s'y épanouit d'ailleurs, de par la bonne santé de cette foi, et dans un humanisme que perdra hélas ! la méthode scolastique »[20].

On ne peut songer à la réunion avec l'Orient orthodoxe, on ne peut même envisager sérieusement un dialogue avec l'anglicanisme, si l'on n'admet pas la complémentarité, à l'intérieur de la foi catholique, de plusieurs synthèses théologiques[21]. A

---

20. *Culture et théologie à Jumièges après l'ère féodale,* dans *Jumièges. Congrès du* XIIIe *centenaire,* Rouen, 1955, p. 781.

21. Pour le P. Jean DANIÉLOU, une des sources légitimes du pluralisme est « la différence des perspectives dans la présentation de la théologie, soit pour une doctrine particulière, soit pour l'ensemble de l'exposé. Ainsi un dogme comme celui de la rédemption présente une multiplicité d'aspects sous lesquels il peut être considéré. Un théologien sera porté à centrer sa théologie sur un de ces aspects.

ce propos peut-être conviendrait-il de donner une portée assez générale à la formule par laquelle Etienne Gilson termine son ouvrage classique sur *La philosophie de saint Bonaventure,* après avoir rappelé que, pour les papes Sixte V et Léon XIII, la synthèse scolastique du moyen âge a été l'œuvre de *deux* hommes : « La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider »[22].

★

On nous permettra d'arrêter là ces quelques notes, confiées à la réflexion de nos lecteurs. Parmi les innombrables requêtes de l'œcuménisme — elles embrassent en réalité tout le champ de la pensée et de la vie chrétiennes — nous n'avons voulu

---

Ainsi saint Anselme a mis l'accent sur le sacrifice du Christ présenté comme l'expiation de la dette contractée par le péché. Mais la théologie orientale centre sa théologie de la rédemption sur l'idée, essentielle aussi, de la libération de l'homme captif de la mort et de Satan, par la victoire pascale du Verbe incarné. On aura ainsi plusieurs théologies de la rédemption et qui, elles, seront également vraies, car elles sont l'expression de ce qui dans ce mystère excède la possibilité d'une interprétation unilatérale à cause des inépuisables richesses qu'il recèle (...) Ce qui est vrai d'un dogme particulier pourra l'être aussi de la perspective d'ensemble. Une théologie peut être centrée sur le mystère trinitaire dans sa réalité éternelle, dans sa présence dans le Christ, dans sa communication dans les sacrements. Elle peut avoir comme axe central l'incarnation préparée dans l'Ancien Testament, accomplie dans le Christ, continuée dans l'Eglise. Elle peut être orientée vers l'eschatologie et conçue comme une théologie de l'histoire. Elle peut avoir l'Eglise comme foyer, comme le font aujourd'hui les théologiens du Corps mystique. Elle peut partir de la condition humaine dans ses états de création, de déchéance, de régénération. Ici la donnée théologique sera la même, mais la synthèse sera différente. Or une théologie doit présenter un caractère synthétique, avoir un principe intérieur d'unité » (*Unité et pluralité en matière de théologie,* dans *Recherches et débats,* 10, mars 1955, p. 18-19).

22. Etienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure,* Paris, 1924, p. 473.

nous arrêter qu'à un unique aspect : une invitation à un certain réalisme.

Dans un pays tel que la France où le catholicisme — authentiquement vécu ou bien simplement sociologique — est de façon écrasante majoritaire, la tentation catholique est de ne pas s'apercevoir de l'existence des Eglises protestantes et orthodoxe. Mais, cette existence une fois découverte, encore faut-il leur donner leur densité réelle : les voir comme des communautés chrétiennes, malgré leurs misères, leurs faiblesses, leurs erreurs. Et il faut situer en face d'elles une Eglise catholique dont l'unité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité s'expriment en des réalités multiples, une Eglise ni juive ni grecque, mais soucieuse de conserver et de faire fructifier en elle le trésor de ses diverses expressions liturgiques, canoniques et théologiques, dans la communion d'une seule et même foi.

René BEAUPÈRE, o. p.

L E S   D I S Q U E S

LA VIE DU CHRIST

Le Messie de HÆNDEL — l'oratorio célèbre, dont la renommée éclipse par trop celle des autres œuvres du même type qu'écrivit ce puissant musicien — nous brosse un vaste tableau de la vie du Christ, moins dans les détails que dans les articulations majeures, celles qui nous dévoilent le sens de la venue dans le monde du Fils de Dieu. La première partie du Messie (l'œuvre fut écrite en 1741) est consacrée à Noël : la naissance de l'Emmanuel est présentée dans le contexte prophétique qui l'a entourée ; la deuxième partie rappelle la Passion, la Résurrection et l'Ascension de Jésus, autant de moments dont la signification spirituelle se trouve dégagée par des airs et des chœurs admirables (la part de ces derniers est prépondérante). La troisième partie, dans la ligne de certaines affirmations de saint Paul reprises dans le livret, proclame la royauté du Fils de Dieu qui connaîtra sa pleine expansion lors de la résurrection universelle.

On discute beaucoup sur le genre musical duquel relèvent les oratorios de Hændel. « Tragédie chorale », « drame musical », car il y a dans toute la partition un souffle, un élan, un dynamisme qui correspondent à tous les éléments dramatiques du livret, mais aussi musique profondément religieuse qui fait alterner l'action de grâces, la confession de foi, l'admiration humble. C'est précisément ce que souligne l'interprétation d'Hermann Scherchen, à la tête de l'Orchestre philharmonique et du Chœur philharmonique de Londres. A certains moments elle frappe par la douceur mystérieuse des interventions des solistes ou des chœurs, à d'autres elle se déchaîne de façon extraordinairement vive. Faisons spécialement mention de l'excellent soprano Margaret Ritchie. La présentation comporte le texte anglais intégral avec sa traduction française (Album de 3 disques 30 cm., Véga VAL 3).

Postérieur de quelques années aux Passions, l'*Oratorio de Noël* fut écrit par Jean-Sébastien BACH à Leipzig autour de 1734, c'est-à-dire à peu près à l'époque de la messe en si. Mais, au plan de la forme, cette œuvre monumentale est très semblable aux Passions. La progression est assurée par un texte évangélique exposé dans le récitatif ; et chaque étape est commentée spirituellement par une sorte d'élévation confiée aux solistes ou au chœur. Régulièrement des chorals assurent une conclusion priante. L'Oratorio de Noël n'a cependant pas la même homogénéité que ces œuvres auxquelles on le compare. Il est fait de six cantates destinées aux six jours de solennités (3 jours de Noël, la Circoncision, le dimanche qui la suit

et l'Epiphanie) et qui relatent divers événements du mystère de Noël. Selon le caractère de ces fêtes, le musicien a traité chacune des Cantates avec des formations orchestrales diverses. C'est ainsi que la seconde cantate, qui raconte l'annonce aux bergers, fait appel à des hautbois et des flûtes qui lui donnent un caractère pastoral ; que dans la quatrième, celle de la Circoncision, deux cors assurent une sonorité plus voilée, mieux en accord avec la méditation sur le nom de Jésus que les trompettes donnant ailleurs un climat plus jubilant. Des solistes, l'Akademie Kammerchor et l'orchestre symphonique de Vienne donnent une traduction malheureusement un peu pâle, manquant de relief et de ce caractère intérieur que Bach a recherché. Accompagnés d'un livret en français, ces disques sont présentés dans un boitier et offrent l'avantage d'être édités dans une collection populaire (3 d. 30 cm., Vox VBX 201).

Contemplant aussi le mystère du Fils de Dieu fait homme, Olivier MESSIAEN écrit en 1935 pour l'orgue une série de neuf tableaux et il donne à ce cycle le titre de *La Nativité*. Le point de départ de chacune des pièces est toujours un texte révélé, de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le musicien n'essaie pas de dépeindre le contenu concret des versets qu'il a choisis, mais de méditer librement devant eux et d'exprimer par l'instrument le fruit de sa contemplation. Tantôt il concentre son attention sur les personnages : la Vierge et l'Enfant, les Bergers, les Mages ; à d'autres moments, il examine des aspects plus théologiques de la Nativité : Desseins éternels, le Verbe, Jésus accepte la souffrance ; ou bien c'est aux fruits spirituels d'un tel mystère qu'il s'attarde : les Enfants de Dieu, Dieu parmi nous, cette apothéose éclatante et enthousiaste sur laquelle cette grande œuvre s'achève.

Deux versions nous sont proposées : celle de Messiaen lui-même qui appartient à une édition intégrale de ses œuvres d'orgue et a été enregistrée dans l'église de la Trinité (2 d. 25 cm., Ducretet 260-C-075/6) ; celle de l'organiste américain Robert Noehren à l'orgue de l'église épiscopale de Sandusky (Ohio) (1 d. 30 cm., Pacific LDA-D 195). Le premier est plus méditatif, plus concentré ; une note d'humilité se dégage de son interprétation, bien accordée au mystère qu'elle célèbre. La seconde est plus brillante et expensive, mettant ainsi en relief la richesse sonore de cette musique.

Henry BARRAUD a lui-même avoué combien à la lecture du *Mystère des Saints Innocents* de Péguy, il fut à la fois séduit par le rythme et le développement de ce poème, où il trouvait « l'exacte correspondance du lyrisme musical », et retenu de façon quasi inexplicable de se lancer immédiatement dans la composition d'un oratorio. C'était en 1942. Il faudra la mort de son frère, fusillé par les Allemands en août 1944, pour qu'il se sente prêt à cette œuvre. Il allait l'écrire dans les années qui suivirent.

Cet oratorio comprend cinq parties assez différentes : la première définit les trois vertus théologales en opposant, selon le schéma cher à Péguy, foi et charité à la « petite espérance ». Ce tableau

grandiose, dessiné avec beaucoup de franchise, utilise les chœurs, sur un fond orchestral discret; la seconde, débutant par une intervention du récitant, est un hymne à la Nuit de la Crucifixion : d'un bout à l'autre le climat est d'une dramatique tension, le compositeur se sert d'une écriture chorale et symphonique sombre et assez uniforme; vient ensuite une méditation sur le Pater, dialogue entre le récitant et les chœurs : la prière est comparée à une flotte qui monte à l'assaut du Père (image musicalement traduite par une fugue) et tout s'apaise avec la récitation, par des voix d'enfants, des versets du Notre Père; le mouvement suivant qui chante la beauté de « l'enfant qui s'endort en faisant sa prière » est un arioso, une grande phrase continue, confiée au baryton, dialoguant un verset avec le chœur. C'est dans la dernière partie qu'apparaît le récit de l'Evangile relatant le massacre des Innocents : le récitant le lit, le chœur le commente sur une musique très violente. La paix revient avec les voix d'enfants qui célèbrent la louange des Martyrs.

Il faut souhaiter de nombreux auditeurs à cette belle œuvre spirituelle de notre temps, qui est présentée, sous la direction de Charles Bruck, dans les meilleures conditions artistiques et techniques (1 d. 30 cm., Vega C 30 A 174).

La *Cantate n° 65* pour la fête de l'Epiphanie, « Sie werden aus Saba alle kommen », fut écrite par BACH l'année même où il prit la charge de Cantor à Leipzig, en 1724. Elle est écrite pour orchestre, chœur et deux voix d'homme. Elle débute par un immense et magnifique chœur qui proclame le verset d'*Isaïe* (60,6). Le choral bref qui enchaîne annonce la réalisation de la prédiction : les rois de Saba sont arrivés. Dans un récitatif la basse invite les chrétiens à se mettre dans les dispositions d'âme qui étaient celles des Rois; l'air qui suit lui permet, sur un tempo alerte, et avec le soutien de deux hautbois, d'affirmer la générosité que chacun de nous doit avoir envers Jésus. Le ténor intervient ensuite pour interpréter symboliquement, dans un récitatif, les divers présents qu'apportèrent les mages, puis, dans un air, s'abandonne totalement au Sauveur. Sentiments qui sont repris sous forme de prière par le choral final.

L'interprétation de Fritz Werner, avec les deux grands solistes Helmut Krebs et Franz Kelch, est d'une belle exactitude et d'un style parfait, tout à fait dans la ligne des autres enregistrements de Bach que ce chef nous a donnés (avec la cantate n° 6, 1 d. 30 cm., Erato LDE 3136).

Tout autre est le point de vue qu'adopte Olivier MESSIAEN devant la fête de la Nativité. Les *Vingt Regards sur l'Enfant Jésus*, qui datent de l'année 1944, ne s'attachent plus au Messie venu sur terre. Pour le découvrir et nous le faire connaître, il passe par les yeux et l'âme des assistants, de ceux qui, de près ou de loin (Regards de la croix, Regard des hauteurs, Regards du temps) ont participé à cette naissance. Idée de poète et de mystique, qui aboutit à une œuvre d'une belle et intense richesse.

Les vingt pièces sont d'inégale longueur. Elles sont ordonnées en un cycle : non qu'il y ait entre elles quelque progression, mais elles se trouvent mises en rapport par la constance de trois thèmes musicaux : thème de Dieu, qui est exposé à découvert tout au long de la première pièce (Regard du Père) ; thème de l'étoile et de la Croix, les deux signes qui ouvrent et ferment la carrière terrestre de Jésus ; thème d'accords. L'unité est assurée plus encore par l'écriture de ce musicien, bien reconnaissable ; ça et là apparaissent ces chants d'oiseaux qu'ensuite il devait faire entrer de plus en plus largement dans ses compositions. Chaque pièce se trouve précédée d'un commentaire écrit dû à l'auteur et reproduit sur la pochette ; il s'explique là, en un langage imagé ou technique, de son intention ; il justifie un titre un peu surprenant. C'est une habitude que l'on a beaucoup reprochée à Messiaen, à tort croyons-nous. Il est indéniable qu'ici ces lignes aident à entrer plus rapidement dans la compréhension d'une œuvre qui n'est pas hermétique, loin de là, mais dont la richesse se laisse de mieux en mieux goûter à chaque audition. « Plus que dans toutes mes précédentes œuvres, j'ai cherché ici un langage d'amour mystique », nous confie l'artiste au seuil de son œuvre. Un tel dessein est pleinement réalisé par ce compositeur, auquel si volontiers nous décernerions le qualificatif de « contemplatif ». Il est merveilleusement secondé par son interprète et élève, Yvonne Loriod, qui créa l'œuvre en 1945 et depuis l'a jouée à travers le monde (3 d. 30 cm., Vega C 30 A 60/2).

L'Enfance du Christ, que BERLIOZ fit jouer pour la première fois, avec grand succès, en 1854, prit naissance quatre ans plus tôt autour d'un chœur anonyme et de saveur archaïsante : l'Adieu des bergers. Il y ajoutait peu après une ouverture, un air de ténor. Cela allait bientôt devenir, sous le titre « La Fuite en Egypte », la partie centrale d'une trilogie pour solistes, des chœurs et un petit orchestre. Le compositeur se chargeait lui-même du texte.

Le songe d'Hérode, voilà ce qui ouvre le premier volet. Hérode a peur, ses nuits sont troublées par des visions effrayantes. Les devins convoqués lui suggèrent l'unique remède qu'ils entrevoient : le massacre des enfants. La scène se transporte alors à l'étable de Bethléem. Aux couleurs vives du début succède une teinte plus douce, plus tendre. La Vierge et saint Joseph parlent à l'Enfant Jésus jusqu'au moment où des Anges viennent leur demander, de la part de Dieu, de s'enfuir.

La Fuite en Egypte, ce sont les trois morceaux que nous avons dits plus hauts, très sobres et clairs, qui s'achèvent sur des Alleluias.

L'arrivée à Saïs débute par une plainte douloureuse de Joseph et de Marie qui n'ont plus rien et que personne ne veut accueillir. Un Ismaélite consent à les recevoir : il fait même les choses royalement puisqu'il réjouit ses invités d'un petit concert de flûtes et de harpe. A la fin le récitant laisse entrevoir le futur sacrifice du Christ : un chœur a capella conclut.

L'interprétation réunit à Hélène Bouvier quelques-uns de nos grands chanteurs français : Jean Giraudeau, Michel Roux, Louis No-

guera, Henri Medus, les chœurs Raymond Saint-Paul et l'orchestre des Concerts du Conservatoire. C'est André Cluytens qui dirige, restituant une atmosphère pieuse, simple et sobre. L'enregistrement est ancien, mais reste de qualité (2 d. 30 cm., Pathé DTX-101/2). Plus récente et de conception assez différente est la version de Charles Münch, dirigeant l'orchestre symphonique de Boston, avec les chœurs du Conservatoire « New England » et d'excellents solistes (dont quelques-uns laissent percer une pointe d'accent étranger). A la manière plus intimiste du précédent, Charles Münch préfère l'ampleur et souligne dans cet oratorio (un peu en marge dans l'œuvre de Berlioz) ses dimensions dramatiques, que magnifie encore la splendeur sonore de l'enregistrement (2 d. 30 cm., avec présentation et texte intégral, R.C.A. 630 447/8). Au choix de l'amateur s'offre encore une troisième interprétation, signée Pierre Dervaux, que nous n'avons malheureusement pu écouter.

L'office du deuxième dimanche après Pâques nous présente un visage très attachant du Christ, celui du Bon Pasteur, qui connait ses brebis et donne sa vie pour elles. Sur ce thème, J. S. BACH composa une *Cantate* (n° 85) qui possède cette particularité d'être une œuvre de solistes, c'est-à-dire qu'elle débute ex abrupto par un air de basse et ne comporte d'intervention du chœur que pour le bref choral final. Elle fut écrite en 1735.

La basse énonce donc le thème qui va être traité tout au long en reprenant la parole de l'Evangéliste citée plus haut, dans un climat d'une affectueuse douceur. C'est la même atmosphère pour l'air d'alto qui répète les mêmes affirmations : Jésus est le bon berger, sur un accompagnement un peu inhabituel mais séduisant de violoncelle piccolo. Vient ensuite un choral chanté par la voix de soprano, tandis que tout l'élément ornemental est assuré par deux hautbois ; le texte est une paraphrase du Psaume 23. Un récitatif de ténor amène une teinte dramatique : le bon Pasteur nous protège contre le démon. Mais l'air qui suit immédiatement, sur un rythme très enveloppant et un accompagnement souple des cordes, permet au ténor de célébrer avec une tendre admiration la bonté de son Seigneur. Le choral achève l'œuvre sur la même note sereine.

L'interprétation parfaite des solistes, chœurs et orchestre sous la baguette de Fritz Werner donne beaucoup de prix à ce disque, qui comporte aussi la Cantate 140. Regrettons seulement l'absence du texte original ou d'une traduction. (1 d. 30 cm., Erato LDE-3134).

La *Cantate* 187 de J. S. BACH, destinée au septième dimanche après la Trinité, fut écrite en 1726. Le livret commente l'évangile du jour, le récit par saint Marc de la multiplication des pains. Le chœur d'entrée, d'un magnifique et calme enthousiasme, rappelle la leçon du psalmiste : « Chacun reçoit sa nourriture de Dieu ». Le récitatif de basse et l'air d'alto qui suivent développent la même idée. La basse ensuite, dans un air auquel la tonalité de sol mineur met une nuance de tristesse, reprend l'invitation du Christ : « Ne

vous inquiétez pas... votre Père sait que vous avez besoin de tout cela ». Puis le soprano dialogue avec le hautbois pour inviter sereinement et instamment à la confiance et, dans un récitatif, proclame que Dieu récompense celui qui lui accorde sa foi. Le choral, dans ses deux strophes, admire la Providence divine et exhorte à l'action de grâces.

L'interprétation est d'une belle robustesse ; on aurait pu souhaiter parfois un peu plus de relief. Ce disque, qui porte aussi la Cantate 34 dont nous parlerons ultérieurement, est encarté dans un admirable album (n° 6), où, en plus du texte et de la traduction, une importante introduction de Carl de Nys comblera les amis du Club chrétien (11 rue Emile-Level, Paris 17me).

L'*Oratorio de Pâques,* que BACH composa en 1736, donc à Leipzig, ne fait à vrai dire appel à aucun texte évangélique ; toutefois le lien avec les événements de la Résurrection est très étroit, au point même qu'un moment Bach songea à « personnifier » chacune des voix : le soprano eût été Marie, mère de Jacques, l'alto Marie-Madeleine, le ténor et la basse Pierre et Jean. Il y renonça finalement, mais le ton général de l'œuvre reste celui de ces scènes du petit matin de Pâques, où l'on découvre le tombeau vide.

L'Oratorio s'ouvre sur une grande *Sinfonia* en deux parties : l'une rapide et solennelle, rendue plus éclatante par l'emploi des trompettes ; l'autre lente et plus méditative avec l'intervention d'un hautbois soliste : les deux faces du mystère pascal sont d'entrée affirmées. C'est le thème joyeux qui sert encore de fond musical pour un duo de voix d'homme exprimant leurs doutes et pour un chœur exultant, invitant à se hâter au tombeau. Après une introduction aussi imposante, vient la succession courante de récitatifs et d'airs, ceux-ci confiés respectivement au soprano, dialoguant avec le violon et disant son attente, au ténor qui affirme avec confiance que « la mort est un repos », à l'alto qui proclame sa confiance en le retour du Christ. La basse intervient brièvement pour inviter à la joie et c'est le chœur final, affirmatif et triomphal : « Il est venu ».

Cet oratorio est interprété par divers solistes, les chœurs et l'orchestre de Stuttgart, dirigés par Marcel Couraud. Les voix sont belles ; on regrettera toutefois une direction stricte qui donne à l'ensemble une atmosphère un peu extérieure. La pochette ne comporte ni le texte ni la traduction (1 d. 30 cm., Philips L 77.416).

Il y a bien des manières de traiter musicalement un épisode de la vie du Christ. Un Messiaen n'a pas besoin de l'aide de la voix, il préfère méditer par l'intermédiaire d'un instrument. Un Haendel ou un J. S. Bach ornent le récit évangélique de commentaires littéraires et musicaux qui traduisent les sentiments de l'âme. Heinrich SCHUETZ procède autrement : il compose des « Histoires » ; entendez par là qu'il n'utilise que le texte sacré ou, dans le cas des Evangiles, une combinaison des diverses versions de l'événement, et qu'il met tout son art à en dégager la vigueur et le caractère dramatique.

Le récitant occupe une place importante, mais il prépare l'entrée des divers « personnages » de l'action.

Schütz a composé une Histoire de la Nativité. Il est aussi l'auteur d'une *Histoire de la Résurrection* éditée par le Club Français du disque (8, rue de la Paix, Paris 2, 1 d. 30 cm., N° 10). C'est une œuvre admirable. Le compositeur a choisi quelques-uns des aspects de ce riche mystère et ordonné son œuvre en trois parties : la découverte du tombeau vide qui culmine dans la rencontre et le dialogue du Christ avec Madeleine ; les disciples d'Emmaüs dont les réactions sont parfaitement exprimées et amplifiées par la musique ; les apparitions de Jésus au Cénacle. Cette dernière partie met pratiquement seul en scène le Seigneur qui rassure ses apôtres et leur donne le Saint-Esprit. Au début un chœur intervient pour énoncer le titre ; il reparait au terme de l'œuvre pour un chant de triomphe bref et débordant de confiance.

Pour qui a goûté cette œuvre, des impressions musicales d'une riche profondeur demeurent attachées au texte évangélique. Nous aimerions que nombreux soient les lecteurs qui découvrent ce chef-d'œuvre, présenté dans des conditions artistiques excellentes, avec une notice détaillée et la traduction du texte allemand.

L'épisode des disciples d'Emmaüs est abordé par J. S. BACH dans la *Cantate n°* 6 pour le lundi de Pâques. Le thème général se trouve immédiatement exposé d'admirable façon dans un grand chœur. Mais ce n'est pas la jubilation qui s'exprime ici, il règne tout au long de cette page, faite de deux parties lentes qui encadrent une fugue, un climat qu'on a rapproché du célèbre tableau de Rembrandt : quelque chose de crépusculaire, de sombre. Le texte est le verset de saint Luc où s'exprime la prière des deux disciples : « Reste avec nous, car le soir tombe ». C'est du reste cette idée du soir qui va être développée par la suite : le Christ est la lumière, sans lui l'homme demeure dans les ténèbres. Le premier des trois airs est une prière confiée à l'alto, accompagné par le continuo : reste notre lumière ; c'est ensuite un choral exécuté par le soprano, avec ornementation d'un violoncelle piccolo. Un court récitatif de la basse amène l'air du ténor, une supplication insistante pour demeurer dans la lumière. Cette cantate, si sobre et religieuse, s'achève sur un choral.

Ce sont toujours les mêmes solistes et le même chef : Fritz Werner que pour la Cantate n° 65 qui figure au dos et dont nous avons parlé. Voilà un très beau disque qui célèbre deux des grandes fêtes de l'année liturgique (1 d. 30 cm., Erato LDE 3136).

L'Ascension d'Olivier MESSIAEN fut d'abord écrite pour orgue en 1933-1934 (donc peu avant la Nativité) ; elle devait être orchestrée quelque dix ans plus tard. Mais l'œuvre a été enregistrée jusqu'ici seulement dans sa première forme. C'est encore un ensemble de méditations à partir de textes bibliques. La première, « Majesté du Christ demandant sa gloire à son Père » est un commentaire lent et étalé du passage bien connu de la prière sacerdotale. Les « *Alleluias* sereins d'une âme qui désire Dieu » reprennent la demande

exprimée dans l'oraison du jour de l'Ascension : c'est une page douce et intérieure. Viennent ensuite les « Transports de joie d'une âme devant la gloire du Christ qui est la sienne », pièce grandiose et débordante d'une joie qui cherche tous les moyens de s'exprimer. L'œuvre se termine sur la « Prière du Christ montant vers son Père », à nouveau inspirée par la prière sacerdotale. On y retrouve au maximum la profondeur mystique d'un des plus grands musiciens chrétiens d'aujourd'hui (1 d. 25 cm., Ducretet 260-C-074).

Pour conclure et sortir de notre monde européen, rappelons un admirable disque paru en 1956 sous le titre : *La Vie du Christ*. Il présente des mélodies du folklore noir-américain, chantées par Roland Hayes et groupées par lui-même en un cycle qui retrace la mission du Christ dans quelques-unes de ses principales étapes. Chacun de ces *spirituals* est une méditation sur une parole inspirée, c'est ainsi que le premier évoque le texte de saint Paul (*Phil.*, 2, 7) : « Il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes », et répète inlassablement : prépare moi un corps. Puis c'est la Nativité (l'imagination populaire a surtout été frappée par la visite des Rois) et le ministère de Jésus. La seconde face est réservée à des chants concernant la passion et la résurrection. La pochette donne le texte (en anglais) de chacun : il est inutile de détailler ici.

On ne sait quoi plus admirer de la profondeur de ces chants dans leur naïveté, ou de la façon dont le célèbre chanteur nous les restitue. Un authentique sentiment religieux anime texte et interprètes (dont Réginald Boardman accompagnant au piano) et fait de ce cycle une intense évocation du mystère du Christ, humilié et triomphant (Amadeo-Chant-du-monde, AVRS 6019).

Henri LAXAGUE
François SANSON

POST-SCRIPTUM

Musique de tous les temps est une revue qui s'est signalée dès son premier numéro par la qualité de ses collaborateurs et de sa présentation, mais si nous croyons utile de la mentionner ici, c'est que depuis ses quatre derniers numéros un disque 17 cm. 33 tours — toujours fait d'œuvres inédites — vient illustrer le thème abordé dans les articles.

Ainsi avec le n° 10 consacré au « renouveau choral », l'Ensemble vocal Philippe Caillard interprète un fragment du choral *Jesu, meine Freude* de J. S. Bach, puis nous entendons *La claire étoile*, du XVIIIe siècle (Chorale A.C.J. de Lorraine), *Tres Hojitas Madre* (Coral Sant Jordi de Barcelone), *La Bien-Aimée* (Psalette de Lyon).

Il faut avoir vu (et écouté) une de ces réalisations soignées pour l'apprécier. Ceux de nos lecteurs qui ne trouveraient pas *Musique de tous les temps* chez leur libraire pourront écrire 34, rue de Paradis, Paris 10me, en indiquant leur qualité de lecteur de *Lumière et Vie :* ils recevront le numéro au prix de 8 NF. au lieu de 9,80.

LES LIVRES

I. ÉCRITURE SAINTE

Roland DE VAUX, o. p., *Les institutions de l'Ancien Testament,* II, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 544 p., 19,50 NF.

Nous avons dit ici-même naguère le bien que nous pensions du premier volume de cet ouvrage. Ce deuxième tome, plus volumineux que le premier, est également plus important puisque, après avoir traité des institutions militaires (les armées, les villes fortes, l'armement, la guerre, et, en particulier, la guerre sainte), il consacre près de trois cent cinquante pages aux institutions religieuses d'Israël.

Cette longue étude traite successivement des sanctuaires, du temple de Jérusalem, de la centralisation du culte, de l'histoire et des fonctions sacerdotales avec le problème délicat du lévitisme, des autels, des sacrifices, des actes secondaires du culte, des temps sacrés, en particulier du sabbat, enfin des fêtes anciennes et récentes. On ne saurait souhaiter étude plus complète et plus précise. Tout en restant strictement sur le terrain des institutions de l'Ancien Testament, en se défendant donc de déborder sur le Nouveau Testament ou de faire de la théologie biblique, le P. de Vaux, par quelques allusions, par des conclusions de fin de chapitre, a l'art d'ouvrir des perspectives et de faire réfléchir.

Pièce maîtresse jusqu'à présent de la jeune collection des « Etudes annexes de la Bible de Jérusalem », le livre du directeur de l'Ecole biblique — qui est muni d'un copieux index des matières et des citations bibliques — est indispensable à tous les chrétiens soucieux d'une lecture éclairée de l'Ancien Tetament, condition nécessaire d'une lecture spirituellement savoureuse et enrichissante.

Le texte des *Institutions de l'Ancien Testament,* en effet, est si clair que les non-spécialistes, pour lesquels d'ailleurs le livre est écrit, peuvent profiter largement de la science du P. de Vaux. Les spécialistes eux-mêmes ne dédaigneront pas cette excellente synthèse.

René BEAUPÈRE

J.-J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (Cahiers théologiques 43), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 62 p., 4,55 NF.

Ce travail d'un professeur de l'Université de Berne, traduit de l'allemand par le pasteur Philippe Reymond, a pour point de départ deux conférences données aux pasteurs du canton de Berne. La première partie fait le point des jugements portés actuellement par les exégètes sur le Décalogue. Ces jugements sont nettement plus

« conservateurs » qu'ils ne l'étaient avant 1930. L'auteur lui-même n'hésite pas à attribuer à Moïse la paternité du Décalogue dans sa forme primitive. La deuxième partie constitue, toujours « à la lumière des recherches contemporaines », une rapide exégèse des dix commandements. Dans sa brièveté, cette brochure est équilibrée et nuancée.

René BEAUPÈRE

Paulin LEMAIRE et Donato BALDI, *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible,* Louvain, Ed. du Mont-César, 1960, 334 p., 125 NF.

Luc H. GROLLENBERG, o. p., *Atlas biblique pour tous,* Paris, Sequoia, 1960, 200 p., 9,90 NF.

Le premier de ces deux ouvrages a d'abord paru en italien. L'édition française a bénéficié de quelques améliorations. Trois éléments en composent la trame : des cartes, des photographies, un texte. Ce dernier, complet, précis, équilibré, comporte des chapitres d'introduction sur l'archéologie et le monde oriental, puis il retrace toute l'histoire du peuple de la Bible depuis l'époque patriarcale jusqu'à l'âge apostolique ; un dernier chapitre rassemble la documentation sur Jérusalem, cœur de la Terre Promise. Les illustrations très abondantes et souvent fort belles insistent plus, nous semble-t-il, sur l'apect « culturel » (édifices, monuments, objets d'art, etc.) que sur l'aspect proprement géographique : pour cette raison ce nouvel Atlas complète assez heureusement l'*Atlas de la Bible* du P. Grollenberg, spécialement soucieux de « situer » les localités et les événements bibliques sur le terrain grâce à d'admirables photographies aériennes. La partie la moins réussie de l'ouvrage que nous présentons nous paraît être sa cartographie. Certes, les cartes sont nombreuses et variées : deux d'entre elles sont en hors texte (la Palestine physique et la Palestine d'aujourd'hui), une douzaine d'autres occupent de pleines pages et plus de cinquante documents moins importants figurent dans le corps du texte. Mais la plupart de ces cartes sont peu expressives ; cela tient pour beaucoup d'entre elles à ce que le relief physique du pays n'est pas indiqué. Celles du P. Grollenberg avec leur jeu de couleurs et leurs légendes superposées étaient à la fois plus parlantes et souvent plus précises. Par contre, l'ouvrage des PP. Lemaire et Baldi offre de précieux tableaux chronologiques et généalogiques qui manquaient dans le travail de leur devancier. Les lecteurs seront parfois déroutés par telle ou telle transcription inhabituelle — l'éditeur ayant voulu que les mêmes cartes puissent être utilisées dans des éditions en langues différentes — mais ils pourront s'aider dans leurs recherches des excellents *indices* qui couvrent plus de soixante grandes pages. Ajoutons enfin que la mise en page et la présentation d'ensemble de l'*Atlas biblique* sont agréables, aérées. Malheureusement ce luxueux volume n'est pas à la portée de toutes les bourses !

Au contraire, l'*Atlas biblique pour tous* du P. Grollenberg se présente à un prix et sous un format modestes. Ce n'est pas la réduction pure et simple du grand *Atlas de la Bible,* paru il y a quelques

années. L'ouvrage est vraiment neuf : il a été entièrement recomposé ; les illustrations sont en grande partie nouvelles ; et, dans le texte, l'équilibre a été mieux assuré entre Ancien et Nouveau Testament. L'auteur a tenu compte aussi du dernier état des études sur les découvertes de Qumran. Les cartes, peu nombreuses, sont bien choisies ; certaines d'entre elles se déplient afin de pouvoir être consultées plus commodément. Quelques tableaux chronologiques aident le lecteur à se repérer. Le plan de l'ouvrage est en gros le même que celui de l'*Atlas de la Bible* comme d'ailleurs de l'ouvrage recensé ci-dessus. Le texte, dont la version française est due au P. Jean-Pierre Charlier, renvoie constamment, selon l'excellente méthode pédagogique du P. Grollenberg, aux illustrations et aux cartes.

Il est dommage que, pour des raisons d'économie, l'éditeur n'ait pas pu imprimer de légendes sous les photographies : les notes renvoyées à la fin du livre sont moins agréables à consulter. Il est plus ennuyeux que les mêmes raisons sans doute aient autorisé la fragmentation et la mutilation de la peinture murale du tombeau de Khnumhotep (p. 62). Mais ce ne sont là que reproches mineurs : cet excellent volume — qui ne remplace pas, mais complète le bel *Atlas de la Bible* du même auteur — sera, comme le souhaite son titre, un très utile instrument de travail *pour tous* ceux qui souhaitent — afin d'en vivre plus profondément — replacer la Bible dans son milieu culturel et politique.

René BEAUPÈRE

Dom Jacques DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile* (Matthieu 19, 3-12 et parallèles), Bruges-Paris, Abbaye de Saint-André, Desclée De Brouwer, 1959, 240 p., 18 NF.

Dom Dupont nous donne dans cet ouvrage un nouvel exemple de la méthode impeccable de Louvain : bibliographie exhaustive, analyse minutieuse, au double plan philologique et littéraire, rigueur du raisonnement, clarté des solutions. Il n'en fallait pas moins pour aborder une question aussi débattue que la signification de la célèbre incise de Matthieu dans le logion de Jésus sur la répudiation : « Quiconque répudie sa femme — *en dehors du cas d'inconduite* — fait d'elle une adultère » (*Matth.*, 5, 31). « Si quelqu'un répudie sa femme — *sauf pour inconduite* — et en épouse une autre, il commet l'adultère » (*Matth.*, 19, 9). Apparemment ces deux incises, qui ne se retrouvent pas dans les textes parallèles (*Marc*, 10, 11-12 ; *Luc*, 16, 18), contredisent l'enseignement catégorique de Jésus sur le mariage indissoluble.

L'auteur entreprend un examen d'ensemble de la situation de ce logion dans la tradition synoptique. Malgré les difficultés littéraires provenant de *Marc*, 10, 10, qui a tout l'air d'une soudure rédactionnelle rattachant un fragment isolé à l'entrevue avec les Pharisiens, l'auteur pense qu'au contraire ce bloc erratique a été replacé par Marc en son lieu naturel, alors qu'il en avait été détaché à un moment de la tradition orale. De même l'auteur propose une interprétation peu habituelle des versets sur les eunuques dans la suite du texte de *Matthieu* (19, 10-12) : ces versets sont d'ordinaire

appliqués au célibat évangélique, et sont considérés comme rattachés artificiellement à l'entrevue avec les Pharisiens. En réalité, ils s'appliqueraient au problème de la répudiation tel qu'il est posé dans *Matthieu :* ceux qui se font eunuques en vue du Royaume seraient les conjoints séparés qui ne se remarient pas.

En déclarant le divorce sans effet sur le lien conjugal, et adultère le nouveau mariage d'un divorcé, Jésus allait certainement à contre-courant des idées reçues, comme en témoigne la réaction des disciples dans *Matth.,* 19, 10. Mais Matthieu semble avoir intentionnellement placé la question des Pharisiens dans le cadre des controverses rabbiniques : *Matth.,* 19, 9 ne formule pas cette question comme dans *Marc,* « est-il permis de répudier sa femme ? », mais « est-il permis de répudier sa femme *pour n'importe quelle raison ?* ». Jésus utilise alors la méthode d'exégèse pratiquée par les docteurs : faisant jouer un texte biblique (*Gen.,* 1, 27) contre l'autre (*Deut.,* 24, 1), il prend parti contre l'école large de Hillel, qui permettait le divorce pour n'importe quelle malséance commise par la femme (à la limite, avoir cessé de plaire à son mari...), en déclarant avec l'école stricte de Shammaï que le divorce est permis seulement en cas d'adultère de la femme (cf. *Lumière et Vie,* n° 4, p. 18). Le sémitisme de *Matth.,* 5, 32 (littéralement « une parole d'inconduite ») semble même reproduire une formule technique de l'école de Shammaï (*davar 'erwah*).

L'incise « sauf le cas d'inconduite » est donc une retouche de l'évangéliste lui-même au texte court de la tradition synoptique, attesté dans *Marc* et *Luc* : l'auteur précise en passant qu'une correction de ce genre ne s'oppose nullement à l'inspiration, « un évangéliste n'est pas un reporter » (p. 89). Matthieu grec a introduit ainsi une question nouvelle portant non plus sur la légitimité de la répudiation juive et sur ses effets, mais sur ses motifs. En *Matth.,* 5, 32, la réponse est celle-ci : celui qui répudie sa femme est responsable de l'adultère où il la pousse ; mais il n'est pas responsable si la répudiation est motivée par l'inconduite de la femme (p. 105 ; cf. p. 131). En *Matth.,* 19, 9, cette exégèse n'est pas possible, car la clause « sauf pour inconduite » semble bien admettre que le mari qui répudie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère, sauf s'il l'a répudiée pour inconduite : la répudiation aurait-elle pour effet de dissoudre le lien conjugal ?

Une telle interprétation va contre l'enseignement explicite de Jésus dans tous les autres textes : faut-il alors opposer les affirmations catégoriques du Maître et la restriction laxiste et judaïsante du disciple ? Selon certains exégètes, même catholiques, la retouche de Matthieu serait la marque d'une tendance judéo-chrétienne. Des communautés chrétiennes issues du judaïsme auraient trouvé ce compromis transitoire entre l'Evangile et la Loi mosaïque : l'incise matthéenne introduirait une véritable exception, le divorce pour raison d'inconduite aurait pour effet de dissoudre le lien conjugal et de rendre par conséquent valide un nouveau mariage. En fait aucun témoignage extra-biblique ne permet d'étayer cette affirmation au sujet des judéo-chrétiens. Par ailleurs, le texte de *Matth.,* 5, 32

entendu ainsi signifierait que celui qui épouse une divorcée serait adultère si cette femme était innocente, mais non si elle avait été répudiée pour inconduite, ce qui est absurde.

Qui n'admet pas cette interprétation donnant leur sens plein aux mots doit essayer d'affaiblir l'une ou l'autre des expressions matthéennes : les uns s'en prennent à l'incise, les autres au logion lui-même ; les solutions sont nombreuses et compliquées. Dom Dupont nous semble réfuter définitivement l'interprétation du Père Bonsirven pour qui le mot *porneia* que nous traduisons par « inconduite » aurait le sens de « faux mariage », c'est-à-dire de mariage invalide pour n'avoir pas été contracté selon les exigences de la Loi mosaïque. L'argument tiré du substrat araméen ne porte pas : *porneia* ne rend pas *zenut* mais *'erwah*. Sans doute dans le cas très particulier du décret de Jérusalem (*Actes*, 15, 20) le mot *porneia* reçoit-il ce sens strict : mais on ne voit pas pourquoi, parmi les sens très variés qu'il reçoit ailleurs, il aurait précisément celui-ci en *Matth.*, 19, 9, surtout dans le cadre rabbinique où le situe l'évangéliste. D'ailleurs le sens est si bien atténué que l'incise s'évanouit en une pure tautologie : celui qui répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, sauf si la première épouse n'était pas réellement sa femme...

La critique du sens « prétéritif » ne nous paraît pas aussi efficace : selon cette interprétation, les particules traduites par « en dehors de » et « sauf » n'indiquent pas nécessairement en grec une clause restrictive à la loi générale, mais signifient simplement que Jésus réserve le cas pour une solution spéciale, qu'il n'indique d'ailleurs pas, mais qui sera adoptée par l'Eglise sous forme de séparation des époux sans remariage. C'est la solution adoptée par le Père Benoit dans la Bible de Jérusalem en un volume (*Matth.*, 19, 9 : « Je ne parle pas de fornication »). On pourrait dire qu'en refusant de prendre en considération le cas qui était précisément en discussion, d'après Matthieu grec, Jésus enlève toute portée réelle à sa réponse : le problème reste posé. Mais ce serait confondre le point de vue de la tradition synoptique avec celui qui est propre à Matthieu grec : dans la tradition synoptique Jésus répond sans ambiguïté. Matthieu grec a voulu envisager un cas non prévu : celui de la séparation sans remariage pratiquée de son temps par les chrétiens (cf. *1 Cor.*, 7, 11 et *Hermas*). Son incise a précisément pour but de faire savoir à ses lecteurs que le cas du renvoi pour inconduite n'est pas tranché : il est sûr qu'il le fait maladroitement, mais cela n'est pas rare dans le premier évangile.

L'incise matthéenne a-t-elle pour effet de changer le sens du verbe « répudier » employé par la tradition synoptique, en sorte que dès cet état du logion Jésus aurait donné au mot un sens différent de celui des Juifs ? C'était l'interprétation de saint Jérôme, pour qui le verbe « répudier » désigne la simple séparation sans rupture du lien matrimonial. Les exégètes répondaient habituellement que les Juifs n'avaient aucune idée de ce sens nouveau, et donc qu'ils n'auraient rien compris. Dom Dupont s'emploie avec talent à rajeunir la vieille explication des théologiens catholiques. Il faut admettre en effet que Jésus n'emploie jamais le verbe répudier tout à fait au sens compris par les Juifs de son temps, puisqu'il refuse d'admettre

l'effet principal de la répudiation juive, à savoir le droit de se remarier. Matthieu grec aurait donc utilisé ce sens chrétien du mot, en précisant que la répudiation, avec maintien du lien matrimonial et interdiction d'un nouveau mariage, est permise en cas d'inconduite de l'épouse.

Dom Dupont rend ainsi ses lettres de noblesse à une hypothèse abandonnée trop facilement peut-être par les exégètes. Reconnaissons que telle doit être logiquement la teneur de la recension matthéenne si l'on maintient à l'incise son sens d'exception réelle tout en refusant une contradiction à l'intérieur du Nouveau Testament. Admettons aussi que telle est bien la portée juridique déterminée par le Concile de Trente : mais celui-ci, comme le montre bien l'auteur (p. 115-122), n'a pas voulu trancher le problème exégétique. L'interprétation de saint Jérôme est possible, et cet ouvrage empêchera désormais les exégètes de la traiter comme quantité négligeable : mais il nous semble toujours difficile de limiter ainsi le sens du verbe répudier, au moins dans *Marc* et *Luc*. Soyons reconnaissants à Dom Dupont d'avoir débroussaillé le terrain en montrant l'inefficacité de certaines solutions, ce qui permettra de nouvelles recherches : pour le moment, l'incise mattthéenne reste obscure.

L.-M. ORRIEUX

M. DU BUIT, O. P., *Archéologie du peuple d'Israël* (Coll. Je sais, je crois), Paris, Arthème Fayard, 1960, 105 p., 3,50 NF.

Quiconque a apprécié la *Géographie de la Terre Sainte* du R.P. Du Buit (Cerf, 1958) retrouvera dans ce livre les qualités rarement rassemblées dans les ouvrages traitant de ces matières où il est difficile d'échapper soit à un appareil scientifique accessible aux seuls spécialistes, soit à un journalisme superficiel. L'auteur connaît son objet pour l'avoir longtemps fréquenté : il a lui-même patiemment observé les résultats des fouilles palestiniennes, et participé à plusieurs d'entre elles. C'est pourquoi ce livre se lit d'un bout à l'autre sans que l'attention se ralentisse : l'érudition qu'il suppose s'exprime avec une simplicité que seule une profonde familiarité peut permettre. Par conséquent nous n'hésitons pas à recommander ce livre aux non-initiés désireux de prendre un contact réel avec le cadre de la Bible.

Car le souci de l'auteur a été de présenter essentiellement l'archéologie du peuple d'Israël, c'est-à-dire de montrer concrètement ce que les fouilles nous font connaître de la vie du peuple de Dieu. La poterie, l'architecture civile, militaire ou religieuse, les monnaies, les images divines, les vêtements, armes, outillage, moyens de transport sont étudiés en autant de chapitres allègrement enlevés, où se rejoignent la connaissance des documents littéraires, principalement bibliques mais aussi épigraphiques, et celle des matériaux trouvés sur le terrain. Tel chapitre comme celui sur « Les dieux de Canaan et leurs images » est remarquable de concision et de clarté. Les illustrations, de la main de l'auteur, sont d'un dessin vigoureux et précis, réduisant aux lignes essentielles des documents figurés souvent assez compliqués.

L.-M. ORRIEUX

Fr. AMIOT, *Les idées maîtresses de saint Paul* (Coll. Lectio divina 24), Paris, Ed. du Cerf, 1959, 272 p., 9,60 NF.

Celui qui veut aborder la lecture de saint Paul dispose d'excellents guides. Mais tous ne sont pas sans présenter quelques aspérités au lecteur novice. M. Amiot, dont l'ouvrage sur l'enseignement de saint Paul est un classique, vient de publier un livre tout-à-fait abordable.

La composition en est commandée par un parti-pris de synthèse. Après une introduction en deux chapitres où sont présentées la vocation et la personnalité littéraire, si l'on ose dire, de saint Paul, tout l'ouvrage tourne autour de l'idée de salut : le salut par le Christ, la participation individuelle et collective au salut, l'achèvement du salut. Les chapitres sont courts, bourrés de références et de citations ; ils ne font guère que gloser les textes : de la sorte, c'est vraiment saint Paul qu'on découvre. Mais le lecteur averti se rendra très vite compte que cette glose sans technicité rebutante tient compte des recherches les plus récentes.

Malheureusement, l'auteur ne s'est pas soucié de présenter la pensée de saint Paul dans son évolution, il a mis sur le même pied toutes les épîtres, y compris l'*Epître aux Hébreux,* pourtant si originale de forme et de fond qu'on ne peut guère l'intégrer purement et simplement au corpus paulinien. En outre, on peut regretter que l'auteur ne s'en soit pas tenu à l'analyse plus fouillée de quelques textes essentiels, avec renvois aux passages moins importants. S'il n'est pas déjà familier des épîtres, le lecteur se sentira sans doute un peu noyé ; mais ce ne sera probablement qu'une impression de première lecture. Une fois ce volume assimilé, par contre, des références bien choisies à propos de chaque chapitre permettront de pousser plus loin la réflexion en s'adressant aux meilleurs travaux.

Claude BOURGIN

PAUL-MARIE DE LA CROIX, o.c.d., *L'évangile de Jean et son témoignage spirituel,* Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 590 p., 19,50 NF.

Cet ouvrage nous offre la réflexion d'un contemplatif qui tire parti de toutes les ressources de sa culture spirituelle pour lire l'évangile selon Jean et en faire son miel.

On ne peut dire que l'auteur ait manqué son propos. Certains chapitres (celui sur la formation spirituelle de l'évangéliste, par exemple) sont fort bien venus, beaucoup de notations sont pertinentes et maintes formules bien frappées.

Pourtant, on ne peut dire que l'auteur ait dégagé avec assez de vigueur le mouvement de la pensée johannique. Le plan de l'ouvrage n'est pas exempt de confusion, la glose du texte est trop souvent anecdotique, et, de ce fait, il n'est pas fait droit à certains passages essentiels. Ainsi, de la péricope où Jean nous montre l'Esprit refaisant le procès du Christ dans la conscience du croyant (16, 7-11), seul le début est cité, et le sens précis du texte est noyé dans un commentaire trop général. On se demande donc, en refermant le

livre, si plus de rigueur n'eût pas mieux servi le regard contemplatif et si telles ou telles notes de la Bible de Jérusalem, dans leur sécheresse technique, ne rendent pas, en fin de compte, plus de services.

Certes, on entend bien qu'il n'est pas facile de commenter saint Jean. Mais précisément, on n'y parvient qu'en serrant le texte de fort près. C'est œuvre d'exégète, dira-t-on, et le spirituel fait miel de tout pollen ? Sans doute. Mais il y a, comme on sait, miel et miel. Et certes, celui-ci est loin d'être mauvais, et ne pas le souligner serait injuste. On aurait seulement aimé lui trouver un goût plus prononcé: celui des fleurs particulières du terroir.

Claude BOURGIN

II. PÈRES DE L'ÉGLISE. HISTOIRE DES CONCILES

Entretien d'Origène avec Héraclide (Sources chrétiennes 67), introduction, texte, traduction et notes par Jean SCHERER, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 132 p. 9,60 NF.

Le texte de cet *Entretien* a été découvert, en 1941, dans un lot de papyrus provenant d'un monastère, à Toura, près du Caire. Il a été publié en 1949 par Jean Scherer dans les « Publications de la Société Fouad Ier de Papyrologie ». C'est son premier éditeur qui le réédite et le traduit dans la collection « Sources chrétiennes », en le faisant précéder d'une excellente introduction.

Cet Entretien eut lieu sans doute en Arabie, au cours d'une conférence épiscopale (vers 250) traitant de la divinité du Père et du Fils, de la prière, de la nature du corps du Christ, de la résurrection, de l'âme. Les tachygraphes ne nous ont pas conservé la discussion générale, mais seulement l'exposé du credo d'Héraclide, évêque à la foi suspecte, et la réponse d'Origène.

Ce document constitue un témoignage direct et vivant sur une époque où les dogmes chrétiens, qui ne sont pas encore fixés dans des formules éprouvées, font problème aux croyants. Sans enrichir beaucoup notre connaissance de la doctrine d'Origène, il nous le rend plus proche, attentif, comme il le dit lui-même, à « faire du bien aux âmes de ses auditeurs ».

R. B.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I (Sources chrétiennes 70), introduction et notes par Henri-Irénée MARROU, traduction par Marguerite HARL, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 304 p., 16,80 NF.

Il y a bien longtemps que la collection « Sources chrétiennes » ne nous avait rien donné de Clément d'Alexandrie. Ce volume est donc tout à fait le bienvenu. D'autant plus qu'il a bénéficié des soins de deux maîtres de la Sorbonne. La traduction de Madame Harl s'efforce de suivre de très près un texte grec que sa concision rend difficile. L'introduction de M. Marrou est un vrai régal. Après avoir replacé le *Pédagogue* dans l'ensemble de l'œuvre de son auteur, il l'analyse avec grande finesse et montre l'intérêt documentaire de ce

texte pour l'histoire sociale du christianisme comme pour l'histoire de la culture chrétienne et des mœurs.

R. B.

ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, I (Sources chrétiennes 66), texte latin, introduction, traduction et notes par le chanoine Jean BOUVET, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 252 p., 10,50 NF.

D'origine serve, mais ami intime de la famille de Champagne, Adam fut successivement, au tournant du XIIe et du XIIIe siècle, chanoine régulier, bénédictin, enfin cistercien et abbé de Perseigne, près d'Alençon. Jouissant de la confiance de ses supérieurs et de princes séculiers, il fut chargé, comme saint Bernard, de nombreuses missions délicates.

Il nous reste de lui plus de soixante lettres spirituelles, dont la moitié est inédite. Dans ce premier volume, qui fait partie de la série des « Textes monastiques d'Occident », le chanoine Jean Bouvet, supérieur du Grand Séminaire du Mans, nous en offre quinze, adressées à différents correspondants. Elles sont précédées d'une bonne introduction, qui sera complétée plus tard par une étude doctrinale sur l'ensemble de l'œuvre de l'abbé de Perseigne, bel exemple de l'humanisme cistercien.

R. B.

MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité*, I et II (Sources chrétiennes 68 et 69), texte établi par Paul HENRY, introduction, traduction, notes et commentaires par Pierre HADOT, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 2 vol., 1168 p., 49,50 NF.

« Victorinus, Africain d'origine, enseigna la rhétorique à Rome, sous l'empereur Constance. Et, en son extrême vieillesse, embrassant la foi du Christ, il écrivit contre Arius, selon la manière des dialecticiens, des livres extrêmement obscurs, qui ne sont compris que par les doctes ; il écrivit aussi des commentaires de l'apôtre Paul » : la postérité a ratifié le jugement de saint Jérôme et l'obscurité de Victorinus est légendaire. Pierre Hadot, qui prépare une thèse sur notre auteur, s'efforce, dans une introduction historique et doctrinale et surtout dans des notes qui occupent tout le deuxième volume de cette édition, d'aider le lecteur à s'orienter dans les œuvres ici traduites : la *Lettre de Candidus l'arien à Victorinus sur la génération divine*, la *Lettre de Victorinus à Candidus*, la *Lettre de Candidus à Victorinus*, le *Contre Arius*, le traité *Qu'il faut accepter l'Homoousion*, et les *Hymnes* I, II et III. Le texte a été établi par le P. Paul Henry, s. j. De copieux *indices*, à la fin du second volume, facilitent la consultation de cette œuvre monumentale.

R. B.

J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, Longmans, 1960, 446 p., 42 sh.

Lors de sa parution, en 1950, ce livre a été longuement recensé par *Lumière et Vie* (n° 2, p. 133-136). Après dix ans, voici une deu-

xième édition d'un travail vite devenu classique. Le chanoine Kelly, Principal de St Edmund College à Oxford, a introduit une série importante de corrections mineures et s'est préoccupé de rajeunir les bibliographies. Mais, pour le reste, l'ouvrage n'a pas été modifié. Rappelons que les trois premiers chapitres consacrés respectivement aux éléments de Credo dans le Nouveau Testament, aux relations entre le baptême et les Credos et à la tendance à la fixation, forment une sorte d'introduction générale à l'étude minutieuse des quatre grands Symboles : le vieux Symbole romain (son texte et son origine, son enseignement, son influence sur les Credos des Eglises d'Occident et l'indépendance des Symboles orientaux) ; le Symbole de Nicée (son histoire, son enseignement et son influence, l'opposition qu'il suscite et les multiples Credos conciliaires qui le combattent) ; le Symbole de Constantinople (son origine, son enseignement et son histoire) ; enfin le Symbole des Apôtres (son enseignement et ses origines).

L'on est libre de discuter certaines interprétations du chanoine Kelly mais cela n'enlève rien aux mérites de cette synthèse qui, encore une fois, est déjà « classique ».

R. B.

Hubert JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte* (Herder-Bücherei 51), Freiburg, Herder, 1959, 142 p., 2,20 DM.

ID., *Brève histoire des conciles,* Paris, Desclée et Cie, 1960, 214 p., 8,40 NF.

Le célèbre historien du concile de Trente parvient à résumer, en un volume au format très modeste, la longue et complexe histoire des vingt conciles œcuméniques de l'histoire de l'Eglise. Son récit est précis, clair, vivant, accessible à tous. Le volume se termine par quelques indications bibliographiques qui seront utiles même aux professeurs d'histoire ecclésiastique ou d'ecclésiologie.

C'est une heureuse initiative que d'avoir traduit en notre langue ce précieux petit ouvrage paru l'an dernier en Allemagne. Malheureusement on ne pourra utiliser la version française d'A. Vidick — qui coûte pourtant trois fois plus cher que l'original ! — qu'avec de sérieuses précautions : ce travail — effectué trop rapidement sans doute — est criblé d'erreurs : lapsus, orthographe fantaisiste, dates fausses, lignes sautées, voire contre-sens ou traductions incompréhensibles. Et A. Vidick ne semble guère familier avec le vocabulaire des théologiens et des historiens de l'Eglise !

René BEAUPÈRE

Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, Paris-Chevetogne, Ed. du Cerf et Ed. de Chevetogne, 1960, XX-350 p., 21 NF.

Tous les participants des Journées d'étude consacrées par le Monastère de Chevetogne, en octobre 1959, au développement de l'ecclésiologie à travers l'histoire des Conciles, s'étaient accordés à y voir une des sessions les plus enrichissantes de toutes celles qui ont été organisées depuis de longues années par le Prieuré de l'Union.

Aussi est-ce avec une joie toute particulière que nous saluons la parution, sous la forme d'un volume hors série de la collection « Unam Sanctam », publié conjointement par les Editions de Chevetogne et les Editions du Cerf, des conférences prononcées à cette occasion.

Œuvres de spécialistes, elles traitent successivement du N. T. et des pères apostoliques (B. Botte), des conciles anté-nicéens (H. Marot), des conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles (Th. Camelot), des conciles œcuméniques V à VIII (H. Alivisatos), des conciles médiévaux (G. Fransen), du conciliarisme à Constance et à Bâle (P. de Vooght), des conciles de Florence (J. Gill), de Trente (A. Dupront), du Vatican (R. Aubert).

Si les échanges de vues des participants n'ont pu être reproduits dans ce volume, du moins l'exposé de synthèse du P. Congar tient-il compte de tout ce qui a été dit d'important. Et les dernières pages de ce livre passionnant ne sont pas les moins intéressantes. L'ouvrage est même plus riche que la session elle-même puisqu'il contient un rapport complémentaire du P. Congar, sur la primauté des quatre premiers conciles.

Dans l'introduction rédigée pour ce volume, Dom Rousseau rappelle opportunément l'histoire des publications consacrées, depuis le XVIe siècle, aux conciles œcuméniques, et très particulièrement à leurs Actes. Il note aussi que l'ensemble des travaux qu'il préface n'est pas exhaustif. En effet, en tant que lyonnais, nous aurions aimé, par exemple, trouver autre chose sur le concile de 1274 que les quelques lignes que lui accorde le P. Gill ! Mais ceci n'est qu'une remarque en passant. Tel qu'il est, ce volume est d'une incomparable richesse. Nos lecteurs y trouveront un très précieux complément aux études rassemblées naguère dans notre n° 45 consacré au Concile œcuménique.

René BEAUPÈRE

III. ORTHODOXIE. PROTESTANTISME. ŒCUMÉNISME.

Jean MEYENDORFF, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* (Coll. Les univers), Paris, Ed. du Seuil, 1960, 206 p.

Le Père Jean Meyendorff, prêtre orthodoxe, professeur au Séminaire Saint-Vladimir de New-York, s'est proposé un double but : présenter l'Eglise Orthodoxe aux lecteurs occidentaux qui, à de rares exceptions près, ne possèdent à son sujet qu'une information très sommaire et amorcer, à l'usage des Orthodoxes eux-mêmes, l'examen de conscience dont ils ont besoin.

Il ne nous revient pas de juger du résultat obtenu sur le deuxième point. Mais, pour le premier, nous pouvons affirmer que l'auteur a parfaitement atteint son objectif. Voici maintenant, dans notre langue, une rapide mais assez complète présentation de l'Eglise Orthodoxe — dans son passé et dans son état actuel. Le plan original de l'ouvrage, où la plupart des réflexions dogmatiques s'insèrent dans la trame du développement historique des Eglises, lui donne une place à part à côté des autres présentations de l'Orthodoxie, en particulier

du livre — toujours valable et récemment réédité (voir *L. et V.*, n° 39, p. 91-92) — de S. Boulgakov et de la récente synthèse de P. Evdokimov.

Histoire, état actuel de toutes les Eglises, éléments principaux de la spiritualité et de la doctrine, bonnes références bibliographiques dans les bas de pages, style clair : rien ne manque à ce petit livre pour en faire un très utile instrument pour une première documentation. A recommander vivement.

René BEAUPÈRE

Proche-Orient, berceau du monde chrétien (numéro spécial de *Vivante Afrique*, 11, rue Roger Verlomme, Paris 3), 1960, 72 p.

« On s'étonnera peut-être qu'une revue *africaine* traite de l'Orient chrétien » : c'est ainsi que le P. Ternant introduit ce numéro spécial de la publication bimestrielle des Pères Blancs. Et il répond aussitôt : « L'Eglise universelle est née en Orient ». Mais cet Orient est si mal connu des chrétiens occidentaux qu'il faut recommander chaudement la lecture de ce riche fascicule abondamment et intelligemment illustré (photos en noir et en couleurs). Les articles, œuvres de spécialistes, rappellent l'histoire du christianisme oriental et en présentent différents aspects actuels. Un seul reproche : on aurait souhaité une mise en page plus équilibrée et plus aérée. Elle aurait facilité la lecture d'un ensemble qui est vraiment intéressant et utile.

René BEAUPÈRE

Antonio PIOLANTI (éd.), *Il Protestantesimo ieri e oggi*, Rome, F. Ferrari, 1958, 1386 p., 8500 lires.

Cette énorme Somme — près de 1500 pages ! — sur le protestantisme d'hier et d'aujourd'hui est l'œuvre d'une trentaine de collaborateurs, italiens (en majorité) et étrangers, réunis par Mgr Piolanti, Recteur magnifique de l'Académie du Latran.

La première partie traite de l'origine et du développement du protestantisme : causes de la Réforme, Luther et le Luthéranisme, le Zwinglianisme et le Calvinisme, l'Anglicanisme, le protestantisme libéral d'hier et d'aujourd'hui, l'influence protestante dans les domaines politique, social, économique, littéraire, artistique. L'ensemble est assez bref et certains des auteurs ne tiennent guère compte de travaux parus depuis vingt ou trente ans, qui ont pourtant, sinon renouvelé, du moins éclairé d'un jour nouveau certaines questions. Leurs statistiques sont parfois aussi tout à fait dépassées.

La deuxième partie, intitulée « Etat actuel du protestantisme », donne d'abord, dans une première section, quelques informations sur « les formes classiques du protestantisme » : le luthéranisme, le calvinisme, l'anglicanisme. L'ensemble est très rapide (beaucoup trop rapide en comparaison des développements accordés à la section suivante) : il n'y a presque rien sur le luthéranisme en dehors de l'Allemagne, ni sur les Eglises réformées hors de Suisse et de France. Une deuxième section, « Dénominations et groupes protestants détachés des trois rameaux principaux », juxtapose des notices de valeur très inégale sur des groupes qui n'auraient pas dû figurer dans une même

section. Qu'on en juge : il est question successivement des Vaudois, des Mennonites, des Baptistes, des Quakers, des Méthodistes, des Swedenborgiens, des Darbystes, des Mormons, des Irvingiens, des Adventistes, des Témoins de Jéhovah, de l'Armée du Salut et des Pentecôtistes. La si néfaste confusion entre le protestantisme et des sectes para-chrétiennes risque fort d'être entretenue par un pareil mélange. La troisième section, plus neuve que les précédentes pour un lecteur étranger, est consacrée au protestantisme en Italie. Enfin deux sections traitent successivement des problèmes missionnaires et des tendances œcuméniques du protestantisme.

La troisième partie de l'ouvrage, de beaucoup la plus volumineuse, expose et réfute les doctrines protestantes. Après un chapitre préliminaire sur les écrits symboliques, les auteurs traitent de Dieu, du Christ, de la Rédemption, de la Vierge ; puis du péché originel, de la justification et des sacrements ; ensuite de l'Eglise, du culte des saints, de la vie future ; enfin de la morale. L'ouvrage se termine par un chapitre sur « la méthode pour la conversion des protestants » dans lequel le P. R. Spiazzi commente principalement l'instruction *Ecclesia Catholica* publiée le 20 décembre 1949 par le Saint-Office.

Cette œuvre est ambitieuse. Elle répond d'ailleurs incontestablement à un besoin. Les lecteurs catholiques, même dans un pays comme l'Italie où le protestantisme est très minoritaire, ne peuvent plus tout ignorer de l'histoire et de la réalité actuelle des Eglises issues de la Réforme. Il est heureux que cet effort de présentation honnête ait été tenté. Mais la réussite n'est pas totale. Comme dans la plupart des ouvrages collectifs, les contributions de ce recueil sont — nous l'avons déjà indiqué — de valeur très inégale. Certains auteurs, tels G. Thils traitant des tendances œcuméniques ou A. Bellini étudiant les sacrements en général, offrent non seulement une information très à jour mais témoignent d'un effort couronné de succès pour comprendre de l'intérieur certaines positions protestantes. Mais beaucoup d'autres collaborateurs sont restés trop prisonniers de leurs propres schèmes et, malgré leur volonté d'ouverture, ils laissent échapper souvent ce qui fait le mouvement même de la pensée protestante, en la pliant en des catégories qui lui sont étrangères. A la limite, certains chapitres sont totalement déséquilibrés ; c'est le cas de celui qui est consacré au mariage : la « doctrine » protestante y est exécutée en deux pages : le mariage n'est pas un sacrement et il n'est pas indissoluble ; les quatorze autres pages sont consacrées à la présentation de la doctrine catholique. Par ailleurs la confusion signalée plus haut entre sectes et « Eglises » s'introduit à l'intérieur de certains chapitres : dans celui qui est consacré à la Vierge Marie et qui est particulièrement long (près de cent pages), les élucubrations de la *Christian Science* voisinent avec la pensée du Dr Mascall ou de Max Thurian. Le lecteur, submergé par une masse énorme de citations de tous ordres, ne peut se faire une idée cohérente de la doctrine ou des doctrines mariologiques du protestantisme.

Des bibliographies dans l'ensemble assez bonnes permettront aux lecteurs de poursuivre l'étude et peut-être de nuancer telle ou telle affirmation de ce livre qui, parce que synthétique, est forcément parfois un peu schématique. L'éditeur annonce d'ailleurs la publication

dans la même collection d'ouvrages qui développeront certains points déjà abordés : sur les sacrements, la christologie, l'Eglise, la tradition, dans la pensée protestante. Si elles vont dans la ligne de « compréhension par l'intérieur » des meilleurs chapitres d'*Il Protestantesimo ieri e oggi*, ces nouvelles études aideront certainement les catholiques d'Italie à s'insérer et à prendre une place plus active dans le grand effort œcuménique qui secoue à l'heure actuelle l'ensemble de la chrétienté.

René BEAUPÈRE

Franklin H. LITTELL et Hans Hermann WALZ (éd.), *Weltkirchenlexikon. Handbuch der Oekumene*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 896 p., 58 DM.

Près de mille pages d'un texte très serré, quarante-huit planches de photographies, plus de quatre cents collaborateurs venus de tous les continents, plus de 1200 mots-clés, un index qui reprend ces mots-clés et leur ajoute 3000 autres vocables : dès l'abord ce dictionnaire de l'œcuménisme et de l'*oikouménè* se présente comme un travail très sérieux !

C'est un beau volume édité sous les auspices des *Kirchentage* et préfacé par le Dr von Thadden-Trieglaff ; la plupart des œcuménistes les plus universellement connus figurent au nombre de ses collaborateurs. Parmi eux, les éditeurs ont fait appel à une petite poignée de catholiques.

Nous n'avons pu faire jusqu'à présent qu'un certain nombre de sondages dans cette œuvre gigantesque : l'impression est très favorable. Certes, ce lexique n'échappe pas aux inconvénients inhérents aux œuvres de ce genre : il oblige ses rédacteurs à des prouesses de concision et de brièveté. Sur l'« Eglise », par exemple, comment un seul auteur pourra-t-il, en quatre pages et demi, *tout* dire et surtout dire, en faisant suffisamment abstraction de sa propre foi, ce que pensent et professent *toutes* les Eglises ? Une page pour la « foi », moins de trois pour la « tradition », une pour le « concile de Trente »... C'est évidemment une gageure ! Mais pour ces articles théologiques l'on peut se reporter à des encyclopédies ou à des ouvrages plus développés. Là où notre lexique excelle, c'est dans l'information brève, dans les synthèses tout à fait à jour. Il constitue une source de renseignements sans équivalent jusqu'ici.

Une place est faite à l'œcuménisme catholique dans les colonnes de ce dictionnaire, mais elle est modeste et discrète. De même il nous a semblé que les renseignements sur le protestantisme écrasaient un peu l'information, plus maigre, sur les Eglises Orthodoxes. Enfin, bien que la moitié des collaborateurs ne soient pas allemands, on aurait pu accentuer encore un peu plus le caractère « œcuménique » de cette œuvre, en particulier dans les bibliographies.

Mais plutôt que de nous plaindre, ne vaudrait-il pas mieux souhaiter qu'un éditeur français ait un jour le courage de publier un volume équivalent, au besoin en traduisant et en adaptant un peu ce magnifique ouvrage ? Il est en effet attristant de constater que, de plus en plus, les principaux instruments de travail œcuménique

ignorent notre langue — ou que nous les ignorons. C'est le cas, pour ne citer qu'un exemple, de la fondamentale *Histoire du mouvement œcuménique* de Rouse et Neill. Parue en anglais en 1954, elle a été traduite en allemand en 1957-1958 ; mais elle n'a pas encore trouvé d'éditeur français.

En attendant donc une éventuelle traduction, plaçons avec joie le beau *Weltkirchenlexikon* dans notre bibliothèque, au rayon des « usuels », à côté de l'*Oxford Dictionary of the Church* de F. L. Cross, dont il a emprunté exactement le format et qu'il complète de façon très heureuse.

René BEAUPÈRE

Martin LUTHER, *Œuvres*, tome IV, Genève, Labor et Fides, 1960, 272 p.

Dans le quatrième tome des *Œuvres de Luther*, Franck D. C. Gueutal a réuni, en une traduction agréable à lire, une dizaine de courts traités composés par le Réformateur entre 1522 et 1526. Le premier, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, s'élève vigoureusement contre la confusion des pouvoirs temporel et spirituel. Luther y affirme que « nul chrétien ne doit porter le glaive ni faire appel à lui pour lui-même et pour ses propres affaires ; mais lorsqu'il s'agit d'un autre il peut et doit le porter et faire appel à lui afin que la méchanceté soit réprimée et la piété protégée ». L'humanité, en effet, est divisée en deux groupes : d'une part, les *authentiques* chrétiens, qui vivent dans le Royaume de Dieu ; d'autre part, les autres qui demeurent sous l'autorité temporelle dans le royaume du monde. « Parmi les chrétiens, il ne doit et ne peut y avoir aucune autorité, mais tous sont soumis les uns aux autres » : le gouvernement des évêques et des prêtres n'est pas une autorité ni un pouvoir, mais un service et une fonction.

Dans *Que Jésus-Christ est né juif*, on trouve de belles pages sur la virginité de Marie. Un troisième traité affirme le droit de toute communauté chrétienne à choisir le prédicateur de son choix pour lui annoncer la Parole de Dieu.

L'*Appel aux magistrats de toutes les villes allemandes pour les inviter à ouvrir des écoles chrétiennes* est digne d'être médité aujourd'hui : « Chers Seigneurs, écrit Luther, s'il faut chaque année tant dépenser pour des armes à feu, des chemins, des passerelles, des digues et d'innombrables autres choses du même genre, de manière qu'une ville puisse jouir de la paix temporelle et de la sécurité, pourquoi donc ne dépenserait-on pas tout autant pour la pauvre jeunesse dans le besoin, en entretenant un ou deux hommes qualifiés comme maîtres d'école ? »

De l'opuscule *Du commerce et de l'usure*, F. Gueutal ne nous donne que la première partie (la seconde étant la pure et simple réédition d'un *Sermon sur l'usure* datant de 1519). Luther s'y montre résolument conservateur et, à l'inverse de Calvin, il s'oppose au capitalisme naissant.

Trois textes concernent la tragique révolte des paysans de 1525 : L'*Exhortation à la paix*, écrite par Luther en réponse aux Douze articles de la paysannerie souabe ; le très violent libelle *Contre les hordes*

criminelles et pillardes de paysans; enfin, après la boucherie de Frankenhausen, une justification de la position du Réformateur : *Une missive touchant le dur livret contre les paysans.*

La messe en langue allemande est traduite ensuite, malheureusement sans la partie musicale et les indications techniques concernant le chant des diverses parties de la liturgie. Enfin, le dernier traité aborde une question qui a toujours préoccupé la conscience chrétienne et qui ne manque pas d'actualité : *Les soldats peuvent-ils être en état de grâce ?* Luther, se situant dans le cadre de la « guerre juste », la légitime comme une œuvre d'amour car elle doit engendrer un malheur beaucoup moins terrible que celui qu'elle est destinée à écarter. Il propose une prière du soldat avant la bataille : « Père céleste, me voici selon ta divine volonté, engagé dans cette œuvre extérieure et au service de mon supérieur, ainsi que je suis tenu de le faire envers toi d'abord, et ensuite, à cause de toi, envers mon supérieur. Je rends grâces à ta bonté et à ta miséricorde, de m'avoir placé dans cette œuvre qui, j'en ai l'assurance, n'est pas un péché mais une œuvre juste et une obéissance agréable à ta volonté. Mais parce que je sais et que j'ai appris par ta parole riche de grâce qu'aucune de nos bonnes œuvres ne peut nous aider et que personne ne peut être sauvé en tant que soldat, mais uniquement comme chrétien, je ne veux pas mettre ma confiance en mon obéissance ni en cette œuvre, mais l'accomplir librement au service de ta volonté. Je crois, dans mon cœur, que seul le sang innocent de ton Fils bien-aimé Jésus-Christ, mon Seigneur, me délivre et me sauve, ce sang qu'il a répandu pour moi par obéissance à ta volonté propice. Je m'en tiens à cela, je vis et je meurs en cela, je combats et je fais toutes choses en cela. Garde-moi et soutiens-moi, Seigneur mon Dieu, par ton Esprit, dans cette foi ! Amen ». Et Luther ajoute : « Remets alors ton corps et ton âme entre ses mains, tire ton épée et frappe au nom de Dieu ».

R. B.

Georges CASALIS, *Portrait de Karl Barth,* Genève, Labor et Fides, 1960, 136 p.

Préfacée par Karl Barth lui-même qui reconnaît que son ami Georges Casalis l'a « très bien compris », cette étude se divise en deux parties : une biographie du grand théologien de Bâle et une très rapide analyse critique de ses œuvres principales. Voilà un livre bien documenté et de lecture facile, qui rendra des services comme première introduction à la pensée de l'auteur de la *Dogmatique.*

R. B.

Karl BRINKEL, *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe,* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1958, 137 p.

La question du baptême des enfants a été beaucoup discutée dans le protestantisme. L'une des difficultés souvent relevée, c'est que le baptême doit toujours être en relation avec la foi. L'auteur étudie ici la pensée de Luther à ce sujet, ne perdant pas de vue le problème tel qu'il est actuellement soulevé dans les confessions issues de la

Réforme. A son avis, Luther insiste surtout sur le fait que la foi est un don gratuit de Dieu. Ce don peut être fait aux enfants dans le baptême, et ainsi il les oriente vers Dieu, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à une sorte de foi « vicaire » des parents ou des parrains.

François BIOT

Kurt ALAND, *Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart,* Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1954, 138 p.

En 1953, le Synode de l'Eglise évangélique de l'Union reprit l'ancien projet d'une uniformisation pour toutes les Eglises évangéliques allemandes du texte du *Petit Catéchisme,* l'un des écrits confessionnels luthériens, dû à la plume de Luther lui-même.

Dans ce cahier Kurt Aland publie les résultats des travaux du comité spécial constitué en vue de cette mise au point, à la disposition de tous les membres des Synodes de l'Eglise Evangélique de l'Union (E.K.U.) comme de l'Eglise luthérienne unie d'Allemagne (V.E.L.K.D.).

François BIOT

Adolf SPERL, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1959, 208 p., 13,50 DM.

L'auteur publie la thèse pour le doctorat en théologie qu'il a soutenue devant la faculté de Tubingue en 1958. En la replaçant dans l'ensemble de son œuvre, il expose ici l'évolution de la pensée de Mélanchthon sur la Tradition. Cette évolution montre, selon A. Sperl, la différence qu'il faut mettre entre le retour humaniste à l'antique, considéré comme norme, et l'appel de la Réforme au christianisme primitif, tel qu'il est inscrit dans le Nouveau Testament.

François BIOT

Wolfgang SUCKER, Joachim LELL, Kurt NITZSCHKE (éd.), *Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge, Göttingen,* Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, 488 p., 25 DM.

Sur l'initiative de l'Institut d'études confessionnelles de la Fédération évangélique, de Bensheim, ce manuel réunit une vaste documentation sur le problème des mariages mixtes en Allemagne.

Dans une première partie est exposée la conception évangélique du mariage et de la famille. La contribution du professeur Ernst Kinder sur la théologie du mariage est particulièrement intéressante, avec son affirmation du mariage comme « canal et vase de la vie du Christ » pour les chrétiens dans le monde.

Les articles réunis dans la seconde partie donnent les résultats des statistiques les plus diverses, manifestant de la façon la plus claire la croissance considérable du nombre de mariages mixtes dans l'Allemagne d'aujourd'hui.

Parmi les autres apports de ce « manuel », nous relevons une étude très détaillée de la position catholique romaine sur le mariage par Kurt Nitzschke. Par bien des aspects cette étude est très enrichis-

sante. Elle fournit des documents précis sur l'évolution de la discipline catholique en Allemagne dans la question des mariages mixtes : décret *Tametsi* de la 24ème session du concile de Trente, invalidant tout mariage de chrétiens qui n'aurait pas été célébré sous la forme « tridentine » ; déclaration *Matrimonia* de Benoît XIV (4 novembre 1741), dite *Benedictina,* reconnaissant la validité de tels mariages dans les provinces néerlandaises, et étendue ensuite à plusieurs régions d'Allemagne ; déclaration *Provida* de Pie X (18 janvier 1906), étendant cette même discipline à toute l'Allemagne ; enfin Code de Droit Canon de 1918. Pourtant, sous la plume de l'auteur, il faut relever beaucoup de fausses interprétations de la théologie et de la pastorale catholiques, dues sans doute, pour une part non négligeable, à un certain manque d'ouverture œcuménique.

Les plus grandes réserves sont à faire enfin sur les « cas » de mariages mixtes et les solutions proposées par des catholiques qu'expose Rudolf Schneider-Anhalt : même si les documents sont vrais, ce que nous ne mettons aucunement en doute, ils ne sauraient être considérés comme des représentants authentiques de la pastorale catholique actuelle pour les mariages mixtes.

Malgré ces critiques, qui nous paraissent indispensables, cet ouvrage est très riche et peut grandement contribuer à une connaissance approfondie de l'attitude évangélique dans le problème des mariages mixtes.

François BIOT

Frederick Denison MAURICE, *The Kingdom of Christ, or Hints to a Quaker respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church,* Londres, SCM Press, 1958, 2 vol., 288 et 372 p., 15 et 15 sh.

F.D. Maurice (1805-1872), né dans une famille unitarienne et converti à l'anglicanisme, est surtout connu comme le promoteur d'un mouvement social chrétien. Ce n'est cependant pas dans cette ligne que se situe un de ses ouvrages les plus connus : ce *Royaume du Christ* qu'Alec R. Vidler réédite aujourd'hui, à partir de la deuxième édition, de 1842 (la première date de 1838). Dans ce travail qui n'a pas perdu son intérêt, F.D. Maurice défend la doctrine anglicane traditionnelle sur l'Eglise, le ministère et les sacrements. Ses efforts pour comprendre les autres confessions chrétiennes ne sont pas toujours couronnés de succès car il reste trop à l'extérieur, cependant son intention « œcuménique » est indéniable. Et c'est encore un caractère qui contribue à donner à cet ouvrage une véritable actualité.

René BEAUPÈRE

Maurice VILLAIN, *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne* (Coll. Eglise Vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1960, 152 p., 6 NF.

Ce n'est pas une étude exégétique du chapitre 17 de l'Evangile de saint Jean, mais une « méditation œcuménique » sur la prière sacerdotale du Christ. L'auteur a retenu huit thèmes : l'heure, la gloire, le nom, les apôtres, les croyants, l'unité, le monde, « Père je

veux » ; et il s'efforce de projeter la lumière de la Parole de Dieu sur la situation œcuménique contemporaine.

Ce beau livre, qui complète les deux ouvrages précédents du P. Villain, L'*Abbé Paul Couturier et Introduction à l'œcuménisme*, sera très utile, en particulier pour la prochaine Semaine de l'Unité : c'est une initiation très riche à l'œcuménisme spirituel tel que nous l'a enseigné l'abbé Couturier.

René BEAUPÈRE

IV. THÉOLOGIE MORALE. PÉDAGOGIE

L.-J. LEBRET, *Le drame du siècle*, Paris, Ed. Ouvrières, 1960, 190 p., 5,40 NF.

ID., *Manifeste pour une civilisation solidaire*, Caluire, Economie et Humanisme, 1959, 96 p.

Deux ans après *Suicide ou survie de l'Occident*, le P. Lebret nous offre une version remaniée et allégée de cette étude, — l'une des plus importantes assurément de celles qui ont été consacrées ces dernières années à la situation du monde. Moins technique, l'édition abrégée sera pour un plus grand nombre de lecteurs l'occasion de s'initier à un genre de questions bien propres à faire sentir cruellement l'absurdité des querelles ou des bravades puériles qui font perdre à l'Occident un temps précieux, et plus que précieux : décisif.

Montrer que l'humanité, — du fait même de ses conquêtes et notamment des succès qu'elle remporte dans sa lutte contre la mortalité infantile et contre la maladie, — se trouve affrontée à des problèmes qui la dépassent, en telle sorte qu'elle est engagée sur la voie d'une situation inextricable ; faire voir que cette impasse a sa cause dans l'inconscience de l'homme ; décrire et définir le projet qui permettrait de briser le cercle : tel est le propos du P. Lebret. Il peut apparaître banal, tant nous sommes habitués à voir dénoncer en termes généreux les fautes de l'homme et jeter les bases d'un monde meilleur. Mais le lecteur du P. Lebret trouvera quelque chose à quoi, peut-être, il n'est pas habitué ; sa perception, plus ou moins confuse, du problème étudié recevra un contenu concret. Il dépassera cette forme d'inquiétude qui ne conduit à aucune action parce qu'elle est trop uniquement sentimentale ; certes, l'accent du P. Lebret trahit un souci qui n'est pas seulement intellectuel ; mais ce souci naît d'une connaissance scientifique des faits. Et c'est par là sans doute que *Le drame du siècle* peut conduire à une prise de conscience décisive tous ceux qui sont assez libres pour consentir à *voir* enfin une situation dont la conséquence la moins grave n'est pas qu'elle se dissimule et n'apparaît pas à ceux qui se contentent de vivre.

Nous souhaitons qu'éclairés par cette lecture, beaucoup méditent ensuite le *Manifeste*, fruit d'une longue expérience et d'une large collaboration, qui « voudrait à tout le moins être un cri assez percutant pour percer le mur de la surdité générale, assez angoissé pour répondre à la gravité de la conjoncture, assez humain pour être accueilli avec sympathie, assez constructif pour apporter l'espérance ». Les problèmes abordés une fois de plus dans ce bref appel sont d'une

telle ampleur, ils exigent un dépassement si radical des préoccupations mesquines qu'on se demandera peut-être un instant si ce n'est pas pure utopie. Réflexion faite, on devra bien reconnaître que tout effort de compréhension de l'homme et toute recherche morale sont inutiles et abstraits s'ils ne se déploient pas en face de cet horizon.

J.-Y. JOLIF

Louis VEREECKE, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez* (Bibl. de Théol., Série 2 : Théologie morale), Paris et Tournai, Desclée et C[ie], 1957, X-161 p.

L'ouvrage du P. Vereecke n'intéresse pas seulement les spécialistes — trop rares — de l'histoire de la théologie morale ; il apporte aussi une réponse ferme et motivée à ceux qui s'interrogent sur les problèmes de l'obéissance au pouvoir civil ou religieux ; la position de Vazquez en ce domaine rejoint, par delà le nominalisme, la meilleure tradition thomiste, qui tout à la fois fonde l'obligation morale des lois humaines et en manifeste les limites. On ne peut que se réjouir de voir l'auteur se consacrer à l'étude de l'un des plus brillants représentants de la théologie morale au XVI[e] siècle ; cette orientation nous semble capitale pour le renouvellement de ce secteur théologique. Sans doute, en effet, est-ce au sein du mouvement théologique espagnol du XVI[e] siècle et sous la pression d'une situation neuve autant que problématique que les intuitions « prospectives » de saint Thomas ont été le mieux comprises et explicitées : auparavant, ou en d'autres milieux, régnait le nominalisme ; et ensuite... Nous espérons que le P. Vereecke, comme il semble l'annoncer, nous donnera prochainement un exposé d'ensemble de la pensée de Vazquez ; ses connaissances et le sérieux de sa méthode trouveront là leur plein emploi.

J.-Y. JOLIF

Mgr Léon-Joseph SUENENS, *Un problème crucial. Amour et maîtrise de soi,* Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 231 p., 6,90 NF.

Ces réflexions sur l'éducation et la maturité sexuelles sont adressées aux parents et aux éducateurs ,— dont la responsabilité se trouve directement engagée en ce domaine, — aux prêtres, aux médecins et aux hommes de science, — qui, à des titres divers, doivent intervenir pour conseiller et éduquer les éducateurs. Que penser des problèmes liés à la sexualité ? Que faire pour parvenir à une maîtrise harmonieuse et positive de la vie sexuelle ? Ces deux questions sont abordées avec un sens de l'humain et du chrétien, avec un équilibre et une exigence de pensée qui font de ce livre l'un de ceux qu'on peut recommander sans réticences et auxquels on souhaite de nombreux lecteurs. Mgr Suenens évite avec aisance le piège d'un moralisme qui ne surmonte les difficultés qu'en les ignorant ; les problèmes ne sont ici jamais éludés ni rétrécis, mais c'est au bénéfice de la morale, c'est-à-dire de l'être humain. Ce livre nous fait sentir vivement, par contre-coup (et l'auteur le souligne parfois, par ex., p. 81-82), que des solutions qui se réclament d'une certaine tolérance ont leur source dans une méconnaissance des exigences essentielles à l'être humain ;

l'orientation que suggère Mgr Suenens est vraiment morale parce que vraiment humaine, et humaine parce que morale. Ce mérite n'est pas si fréquent qu'on ne se doive de le souligner.

J.-Y. JOLIF

Maurice RUSTANT, *L'automation* (Coll. Vous connaîtrez), Paris, Ed. Ouvrières, 136 p., 4,05 NF.

Cet ouvrage n'est pas seulement un répertoire d'informations ; l'auteur entend bien se prononcer, dans la mesure où il est possible de le faire, sur les conséquences sociales et humaines de l'automation. Ses jugements sont nuancés ; il y entre, faute d'enquêtes sociologiques sur la question, une bonne part de questions sans réponses. Mais, dans l'ensemble, on ne peut que souscrire à ce qui est écrit : le livre est clair et solide, il vaut la peine d'être lu.

C. B.

Dorothy DAY, *La longue Solitude*, Paris, Ed. du Cerf, 1955, 376 p., 7,50 NF.

« Nous avons connu la longue solitude et nous avons appris que le seul remède, la seule solution, c'est l'amour, que l'amour vient avec la communauté ».

L'auteur de ces lignes est une catholique des U.S.A., qui a voué sa vie aux pauvres de son pays. Dans un style simple et direct, Dorothy Day raconte les souffrances et les joies qui l'ont conduite à faire baptiser sa fille, à se séparer de l'homme qu'elle aimait et à entrer dans l'Eglise catholique. Convertie, elle a continué sa lutte contre l'injustice et la misère en collaborant avec Peter Maurin à la fondation, en 1933, du journal et du mouvement *Catholic Worker*.

« Donner le modèle d'une société où il soit plus facile d'être bon ». Cet idéal de Peter Maurin, l'autobiographie de Dorothy Day nous montre comment il est poursuivi, dans l'opulente Amérique, par des pauvres de l'Evangile.

R. S.

H. LUBIENSKA DE LENVAL, *Trève de Dieu* (Coll. Bible et Vie Chrétienne), Paris-Tournai, Casterman, 1959, 144 p., 6 NF.

Madame Lubienska de Lenval approfondit dans cet ouvrage un des thèmes qui se sont imposés à sa réflexion au cours d'une longue expérience d'éducatrice : la vie moderne s'est mécanisée, déshumanisée ; il faut que l'éducation prenne conscience du problème nouveau posé par ce fait, afin de préparer les enfants à sauver leur humanité. Sous ce titre imagé, l'auteur propose de faire trève à la dispersion, au tapage, à l'encombrement, au compromis, afin de retrouver le jaillissement pur de la nostalgie de Dieu qui se manifeste spontanément chez l'enfant si l'on sait lui faire découvrir la vraie valeur d'un silence qui n'est pas mutisme, d'un repos qui n'est pas paresse, d'une pénombre (« *umbratilem vitam* », écrivait Pie XI aux Chartreux...) qui n'est pas nuit. On rapprochera sur ce point les réalisations architecturales d'un Le Corbusier, qui évite la lumière criarde et ménage des zones d'ombre.

L'auteur ne pouvait pas ne pas retrouver dans la Bible une réponse totale à ses questions pédagogiques. Parmi nombre de remarques pénétrantes, notons celle qui a trait à la prédominance du verbe sur le substantif dans la langue biblique (p. 66) : si le langage est plus qu'un vocabulaire, cela entraîne des conséquences profondes. Relevons aussi ces notes qui témoignent d'un sens biblique affiné : « La *lectio divina* est un rétablissement de la conscience sous le regard de Dieu » (p. 89). « Il me semble que la prière contemplative, c'est le regard que le Saint-Esprit pose sur l'âme » (p. 106 : témoignage d'une jeune femme dans un cercle biblique). On appréciera particulièrement le chapitre III, consacré aux horaires naturels : il faudrait éviter cependant d'idéaliser les horaires monastiques. L'auteur montre bien qu'à partir d'une certaine époque, le souci trop mécanique de régularité a fixé dans certains ordres et universalisé des horaires qui par cette fixation même sont devenus inhumains. Un autre éducateur, le R. P. Rey-Herme, relevait naguère les résultats néfastes d'une application mécanique d'horaires prévus pour des religieux à des enfants (*Mentalité religieuse et perspective pédagogique,* Paris, Téqui, 1952). Il sera peut-être plus difficile d'admettre tout à fait ce que dit l'auteur sur la nécessité éducative d'une langue sacrée autre que la langue courante. Le livre se termine sur un excellent « aide-mémoire du IVe *Evangile* », où l'auteur met en relief les verbes (p. 125). Ce livre intéressera non seulement les éducateurs professionnels mais les parents et plus généralement tout homme aux prises avec les problèmes posés par le rythme de la vie moderne.

L.-M. ORRIEUX

V. SPIRITUALITÉ

Hans Urs VON BALTHASAR, *La prière contemplative,* Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 334 p., 9,60 NF.

La contemplation n'a pas bonne presse dans la mentalité chrétienne de notre temps, c'est le moins qu'on puisse dire. Quand le travail — au régime industriel — est pour certains la valeur fondamentale, elle court le risque d'apparaître comme un luxe anachronique réservé aux privilégiés des monastères. Or, aucune vie chrétienne ne saurait en éluder le devoir sans manquer de sérieux : pour garder la Parole de Dieu, il est indispensable de l'écouter. Dans ces conditions, le projet de mettre en valeur la dimension contemplative de la prière devait amener à écrire un traité solide et convaincant de l'existence chrétienne comme soumise à la Parole de Dieu. Cela ne pouvant aller sans profondeur ni densité, l'auteur n'a pas hésité à écrire, je ne dis pas un gros volume, mais un volume compact, et parfois si compact que l'intelligence a de la peine à saisir la pensée. A dire vrai — et sans malice — on soupçonne que le génie et l'expression germaniques de l'auteur ne sont pas étrangers à ce résultat, car on ne saurait mettre en cause la traduction, impeccablement élégante de M. Givord. Le livre sera donc quelque peu difficile à pénétrer. Mais, l'écorce brisée, l'amande ne manquera pas de saveur. Une analyse, malgré sa sécheresse et sa concision, permettra peut-être de le pressentir.

La contemplation est un acte nécessaire à l'homme, car, Dieu nous ayant parlé, il est indispensable de l'écouter pour ne pas rester

étrangers à la vérité la plus essentielle. Qui plus est, la Parole elle-même nous garantit — si du moins nous avons la foi — que nous sommes capables de cette contemplation. Elle est d'ailleurs une activité ecclésiale, et les membres de la communauté n'étant pas destinés à recevoir la lumière et la grâce pour eux seuls, doivent, dans la prière, revêtir la forme de l'Eglise. Mais il est des conditions pour que la contemplation ne soit pas illusoire : être réceptif à tout ce que Dieu dit, veut et fait ; n'exclure ni la liturgie, ni la prière secrète; faire prévaloir la liberté sur les méthodes, l'amour sur l'intellection, la foi sur le goût ; demeurer dans l'attente du Retour du Seigneur et ne pas s'installer unilatéralement dans la jouissance de la « vie éternelle déjà commencée ».

La contemplation porte sur le mystère de Dieu. Mais le Verbe s'est fait chair. Contempler la vie concrète de Jésus nous apprend donc ce qu'est la vérité de l'homme et, en même temps, nous introduit dans le mystère de la vie intime de Dieu. Ainsi, par l'Incarnation du Verbe, la Parole se manifeste en vie humaine et les gestes du Christ sont révélateurs. Les reproduire nous restaure à l'image de Dieu. La mort de Jésus débouchant dans la gloire nous sauve et nous permet aussi de comprendre les purifications de la foi. L'action du Saint-Esprit crée un milieu où Dieu agit pour que les hommes entrent dans son mystère et vivent de sa pensée et de son amour.

De ce fait, l'homme est pris dans la contemplation selon toutes les grandes tensions de son être. Ainsi, à travers la réflexion sur les *vérités* révélées, il arrive à l'adoration, à la rencontre *personnelle ;* la nuit de l'*esprit* à quoi il ne peut échapper, s'il veut rencontrer Dieu, n'exclut pas qu'il contemple le Christ dans la *chair,* car il est doté de sens spirituel ; s'il regarde le *ciel,* ce n'est pas pour se détourner de la *terre,* c'est pour que le ciel donne sa forme à la terre ; s'il entre dans la *mort du Christ* et supporte la nuit de la foi, c'est pour lui la preuve que le ressuscité agit en lui et le conduit à sa propre *résurrection.*

Cette analyse sommaire laisse forcément échapper bien des questions concrètes. L'auteur ne les élude pas. De formation ignatienne, il est naturel qu'ici ou là il se rattache aux traditions d'une école (ainsi préfère-t-il, pour les laïcs, une forme de prière contemplative qui ne soit pas un décalque des heures de l'office, mais une libre méditation de la Parole de Dieu). Pourtant, son ouvrage le prend de plus haut, en raison de la perspective centrale qui est la sienne ; le chrétien ne peut dialoguer avec Dieu sans d'abord l'écouter ni lui répondre sans emprunter son langage. La foi est au principe de toute vie chrétienne. Par delà toutes les querelles d'école et les divergences légitimes, ce rappel qui nous réconcilie tous ne manque pas d'opportunité en un temps où l'intelligence de la foi n'est pas toujours estimée. Pourtant, qu'on le veuille ou non, il n'est pas d'existence chrétienne sans un sérieux exercice chrétien de l'intelligence humaine.

Claude BOURGIN

H. BARS, *L'homme et son âme* (Coll. L'Eglise et le temps qui court), Paris, Grasset, 1958, 286 p., 8,70 NF.

Cet ouvrage n'est pas un traité de théologie, de métaphysique

ou de spiritualité, bien qu'il utilise l'acquis de ces diverses disciplines. Ce n'est pas non plus une suite plus ou moins logique de pensées pieuses. C'est l'œuvre, sérieusement composée, d'un sage. M. Bars a beaucoup lu, beaucoup réfléchi. Son expérience humaine et spirituelle a intégré un vaste savoir dont il nous donne, sur un sujet capital, la synthèse. Certes, il ne défriche aucun terrain vierge, mais certaines pages de son livre résonnent comme des confidences, tandis que l'ensemble vibre comme la voix d'une personne toute proche. Nous sommes loin de l'exercice d'école ou de l'objectivité sèche de la science. Un homme parle aux hommes de ce qui les fait tels. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que son œuvre sonne comme un appel à vivre en plénitude la vie humaine.

L'âme humaine est d'abord l'âme d'un corps. Affirmer cela conduit à l'examen critique à la fois du matérialisme et du spiritualisme, à les dépasser en les conciliant. La question de la survie de l'âme se pose alors. On écoute les philosophes et cela entraîne à vivre dans une disposition où « le problème perd de son venin ». On écoute aussi la réponse évangélique, qui ouvre à d'autres pespectives.

L'âme ne s'identifie donc pas à sa fonction d'animation du corps. Elle est esprit, et, dans sa profondeur propre, elle s'accroît de tous les actes de la vie (comme le montre bien le phénomène de l'inspiration que l'auteur analyse merveilleusement) sans qu'on puisse cependant la dissocier en un foyer de liberté pure qui serait la personne vraie, coupé de zones où joueraient absolument les différents conditionnements de la personnalité.

Enfin, puisque l'âme mûrit par sa présence au monde à travers un corps, elle a une certaine gravité, une finalité. La personne humaine est faite pour la vie intérieure qui n'est pas évasion, mais recherche positive de la pureté, non par volontarisme, mais par approfondissement du cœur, de l'amour spirituel, dans le sens du bien connu et aimé, et, finalement, de la vie éternelle où l'âme sera révélée à elle-même dans la vision de Dieu.

On devine la richesse de ce livre, plus nourrissant que bien des ouvrages dits de spiritualité, car il va sérieusement au fond des choses.

Claude BOURGIN

Ivan GOBRY, *Mystiques franciscains. Florilège*, textes choisis et présentés, Paris, Editions franciscaines, 1959, 200 p., 9 NF.

Cette anthologie se recommande par plusieurs qualités : sa nouveauté d'abord, puisqu'on nous assure qu'elle est la première de ce genre ; sa présentation, dans une mise en page satisfaisante et une impression en beaux caractères ; son contenu surtout. Et ici il faut faire la part de l'objet choisi, qui se recommandait de lui-même, tant est féconde la mystique franciscaine, et la part de l'auteur de ce choix. Sélection difficile assurément, étant donnée l'extrême abondance et diversité des œuvres spirituelles émanées des différentes branches de la famille franciscaine à travers sept cents ans d'histoire. L'auteur s'est affronté à cette entreprise décourageante, et nous croyons qu'il l'a menée à bien.

Il classe en trois catégories les écrits mystiques : les expériences, qui relatent les faits mystiques en eux-mêmes, les effusions, où les mystiques expriment leurs sentiments, enfin les enseignements, où l'écrivain tente de dégager de son expérience ce qu'on pourrait appeler des lois de la vie spirituelle. L'auteur s'est efforcé, en tenant compte de ce classement, de choisir ce qui caractériserait le mieux chacun des spirituels présentés, et ce qui reste le plus valable pour des lecteurs qui ne sont pas des érudits mais des chrétiens soucieux de vie spirituelle. La sélection porte ainsi sur une cinquantaine d'auteurs depuis saint François jusqu'au Père Valentin-Breton († 1957) dont un beau texte conclut l'ouvrage.

Beaucoup des morceaux choisis ont été retraduits, ou traduits pour la première fois : la traduction est toujours savoureuse, souvent poétique. Nous avons ainsi la possibilité de lire un grand nombre de mystiques franciscains jusqu'ici peu connus. Sans doute on pourra toujours discuter les choix : mais l'ensemble est excellent.

L.-M. ORRIEUX

JEAN DE CAULIBUS, *Méditations sur la vie du Christ*, traduction française, introduction et notes de l'abbé Paul BAYART, Paris, Editions Franciscaines, 1958, 317 p.

Cette traduction nouvelle d'un des classiques de la spiritualité médiévale est la bienvenue : elle permet de savourer ce que le Moyen Age a apporté de meilleur à la méditation des siècles à venir, son amour simple et passionné de l'humanité du Christ, unique chemin de l'union à Dieu. C'est à saint Bernard surtout que remonte cette tradition : aussi notre franciscain cite-t-il longuement son maître préféré et à peu près unique en dehors de l'Ecriture elle-même. Cette source cistercienne explique pourquoi on retrouve la même méthode de méditation chez les Mineurs comme chez les Prêcheurs, avec un caractère peut-être plus affectif chez les uns, plus intellectuel chez les autres : cette pratique aboutira chez les uns au Chemin de Croix, chez les autres au Rosaire, deux dévotions devenues le bien commun de l'Eglise entière.

Les *Meditationes Vitae Christi*, longtemps attribuées à saint Bonaventure, et qu'on pense maintenant originaires de Toscane à la fin du XIII[e] siècle, distribuent la vie du Christ sur les différents jours de la semaine : chaque méditation doit fournir à peu près la matière de l'heure d'oraison quotidienne pratiquée dans les monastères. L'auteur cherche surtout à faire voir : il décrit, campe ses personnages, compose de petits drames. Sans cesse il appelle à l'attention précise aux détails de la scène qui se déroule : le fidèle doit se rendre familier du Seigneur ou de sa mère, participer lui-même à l'action, communier aux joies et aux douleurs du Sauveur afin de faire passer ensuite dans sa vie la vie même de Jésus. Bien sûr ce souci de voir amène fréquemment l'utilisation de sources non évangéliques : mais cela est fait avec tant de bonne grâce et d'innocente simplicité qu'un moderne ne peut en vouloir à un spirituel soucieux de vie plus que d'exégèse.

Emile Mâle a montré l'influence décisive des *Méditations* sur l'art du Moyen Age : les « mystères » comme les représentations plastiques s'en inspirent souvent à la lettre. Des prédicateurs y trouvent la matière de leurs sermonnaires, et les musiciens celle de leurs livrets. Et maintenant encore à travers, par exemple, les *Exercices* de saint Ignace et les méthodes plus ou moins compliquées de méditation proposées depuis, c'est toujours à la fréquentation simple et cordiale pratiquée dans les *Méditationes* que l'on revient.

La traduction est bonne ; les illustrations en héliogravure sont bien choisies, parmi des œuvres peu connues ; enfin l'impression rend la lecture agréable. Ce livre se recommande à tous ceux qui, toujours aussi nombreux à travers les siècles, voient dans le franciscanisme une expression permanente de l'idéal évangélique.

L.-M. ORRIEUX

JOURDAIN DE GIANO, THOMAS D'ECCLESTON et SALIMBENE, *Sur les routes d'Europe au* XIII[e] *siècle,* Chroniques traduites et commentées par Marie-Thérèse LAUREILHE, Paris, Editions franciscaines, 1959, 232 p.

Ces trois chroniques du XIII[e] siècle se lisent comme un roman, tant leurs auteurs se tiennent à un plan concret des choses vues et entendues. On sera reconnaissant à la traductrice de mettre ainsi pour la première fois entre les mains des lecteurs français des récits souvent pleins de verve et d'humour. Frère Jourdain de Giano nous fait connaître la fondation de la province d'Allemagne, frère Thomas d'Eccleston, celle de la province d'Angleterre et frère Salimbene nous raconte deux de ses voyages en France, entre 1247 et 1249.

En lisant ces récits vécus, on prend conscience de ce que fut l'expansion des Ordres mendiants au plan quotidien : ces voyages incessants à pied et en mendiant représentent de véritables exploits évangéliques. Les frères n'étaient pas reçus partout les bras ouverts ; souvent ils devaient se coucher le ventre vide et sans logis ; et pourtant ils continuaient de marcher pour le Royaume de Dieu. Même pour un franciscain « moyen » et qui n'est pas un saint, comme frère Salimbene, cela représente un niveau peu commun de courage et de foi.

La valeur historique de ces chroniques est grande ; dans des introductions bien documentées, la traductrice met au point cette question et donne sur le développement de l'Ordre franciscain des aperçus précieux. Ce livre intéressera aussi bien les historiens que les laïcs cultivés.

L.-M. ORRIEUX

Elie le Prophète, tome II : Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam (Les Etudes Carmélitaines), Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 317 p.

Le tome I de cette « somme » consacrée à Elie par les Etudes Carmélitaines a été recensé dans un des numéros précédents de *Lumière et Vie* (n° 26, p. 141). Ce deuxième volume est placé sous le signe de l'exemplarité : les professeurs Jung et Baudouin consul-

tés par le Père Bruno de Jésus-Marie donnent le point de vue de la psychologie des profondeurs sur la qualité d'archétype que le prophète Elie semble posséder au plus haut point, si l'on en croit la documentation rassemblée par les contributions remarquables ici réunies.

Plusieurs études règlent d'abord la question de la « succession héréditaire » : à la façon du Moyen Age, les Carmes ont symbolisé par une quasi-généalogie leur filiation spirituelle, comme les Dominicains du XV[e] siècle ont vu dans une apparition de la Vierge à saint Dominique l'origine du Rosaire. Il n'y a pas à s'étonner de cette mentalité : mais il n'aurait pas fallu, une fois venue l'époque de l'histoire scientifique, marquée par Baronius et Papebroch, s'obstiner malgré le silence complet des textes, à nier l'évidence. L'attachement à la tradition entraîne parfois d'étranges aveuglements. La vérité historique une fois manifestée, la présence spirituelle du prophète dans l'ordre du Carmel n'en est que plus attachante : c'est une illustration par les faits de l'unité étroite des deux Testaments. La tradition carmélitaine n'a-t-elle pas un peu trop insisté sur l'aspect érémitique de l'existence mystérieuse d'Elie ?

Les articles consacrés au judaïsme par le R. P. Stiassny, au Coran par l'abbé Moubarac et à la tradition islamique par le professeur Massignon, sans oublier l'intéressante étude des étranges sectes éliaques du XIX[e] siècle par P. Lambert montrent que le prophète Elie continue de jouer son rôle d'archétype en attendant de revenir à la fin des temps.

L.-M. Orrieux

Le message des moines à notre temps, Paris, A. Fayard, 1958, 387 p.

De hautes autorités religieuses, des théologiens et des historiens ont uni leurs efforts pour offrir, dans un geste d'amitié et d'admiration, ces Mélanges à Dom Alexis Presse, restaurateur et Abbé de Boquen. Leurs contributions, au nombre d'une trentaine, sont distribuées en quatre parties : un premier groupe est consacré à Boquen (ses origines, sa restauration, sa vie, son message) ; les cinq contributions suivantes traitent de la vocation monastique ; un troisième ensemble examine la vie monastique (on remarquera la vingtaine de pages dans lesquelles le P. Henry s'attache à déterminer le sens du sacerdoce monastique) ; enfin, les dix derniers articles visent à dégager la signification actuelle de la vie monastique. Tous les textes ne sont pas d'égale valeur et la diversité de leur inspiration nuit à l'unité de l'ensemble ; sans doute est-ce la rançon inévitable de ce genre d'entreprise. Il reste que ces Mélanges permettent de comprendre justement les éléments fondamentaux de la vocation monastique et qu'ils sont un digne hommage rendu à Dom Alexis, dont le sourire, si peu conventionnel, semble dire à qui le regarde : « Je ne suis pas Celte pour rien et ce qui me plaît autrement que les lignes rigides d'une construction moderne, c'est la fantaisie pleine d'assymétrie et, en fin de compte, d'harmonie de nos vieilles églises et chapelles bretonnes, de nos vieux châteaux et manoirs. Vive la liberté ! » (p. 380).

J.-Y. Jolif

Foucauld-Peyriguière, Les mardis de Dar el-Salam, 1958-1959, Paris, Vrin, 1959, 218 p.

La mort du Père Peyriguière à Casablanca, le 20 avril 1959, a fait de ce cahier consacré au centenaire du Père de Foucauld un mémorial double, où la contribution du Père Peyriguière se transforme en testament spirituel. Installé depuis 1928 à El-Kbab, près de Kénifra, au milieu des tribus berbères du Moyen-Atlas, le Père Peyriguière est le témoin du rayonnement secret du Père de Foucauld. Celui-ci, qui a désiré toute sa vie réaliser son idéal avec des frères, est mort seul : lui survivait seulement l'association de prières qu'il avait fondée, et qui reprenait vie quelques mois après sa mort, en 1917, sous l'impulsion de Louis Massignon. Celui-ci publiait au Caire dès cette année les *Statuts* de l'Association et l'introduction au *Directoire de l'Union des Frères et Sœurs du Sacré Cœur de Jésus,* plus connue sous le titre « Notre Modèle ». Cet admirable texte, formé à peu près uniquement de fragments de l'Evangile, est réédité dans les premières pages de ce cahier.

En 1925, le Père Peyriguière découvre le Père de Foucauld à travers la biographie de René Bazin ; un an plus tard, la lettre de 1911 sur les moines-missionnaires devient comme la règle de ce disciple inconnu qui pendant trente ans expérimentera sur place la fécondité de l'idéal de l'ermite du Hoggar. Le « Testament spirituel » du Père Peyriguière, publié ici, est un condensé très personnel de cet idéal vécu.

Les autres collaborateurs de ce cahier cernent par divers biais la signification de la vocation du Père de Foucauld en pays d'Islam, dans la ligne de l'effort entrepris par les « Mardis de Dar el-Salam », organe du Centre d'études de même nom installé au Caire. Les sept volumes déjà parus réunissent des études de spécialistes comme Louis Massignon, Louis Gardet, Roger Arnaldez et le P. Anawati : il s'agit d'œuvrer à une rencontre fraternelle entre les valeurs chrétiennes et la culture islamique qui doivent apprendre à se reconnaître en se respectant. Nous ne pouvons que recommander ces cahiers aux lecteurs de *Lumière et Vie,* dont le numéro sur l'Islam (n° 25, janvier 1956) marquait une orientation semblable.

L.-M. ORRIEUX

Georges GORREE, *Au-delà du Père de Foucauld : le Père Peyriguière,* Paris, Bonne Presse-Centurion, 1960, 160 p., 6,15 NF.

« Que tous sachent bien à la ronde que la Fraternité est une maison de Dieu, où tout pauvre, tout hôte, tout malade est toujours appelé, désiré, accueilli avec joie et gratitude par ses frères qui l'aiment et le chérissent, et regardent son entrée sous leur toit comme l'arrivée d'un trésor ; ils sont en effet le trésor des trésors, Jésus même ». Ces lignes du Père de Foucauld sont l'exacte description de l'ermitage établi à El-Kbab, au milieu des Berbères marocains, par son disciple le Père Peyriguière.

Celui-ci avait compris, dès 1925, l'actualité missionnaire du message du Père de Foucauld : devant l'impossibilité pratique d'une évangélisation directe en pays d'Islam, et bien d'autres secteurs mis-

sionnaires sont dans le même cas, le Père de Foucauld proposait les principes d'une pré-évangélisation par la présence cachée du ferment évangélique, ce que le Père Voillaume appelle « l'apostolat silencieux de l'amitié ». Pendant trente ans le Père Peyriguière a réalisé à El-Kbab une œuvre semblable à celle du Père de Foucauld au milieu de ses Touareg : étude approfondie de la langue, accueil des malades et des pauvres dans le dispensaire attenant à son ermitage, prière eucharistique. « En pleine diaspora, être à soi tout seul toute une chrétienté... Etre le premier-né de ceux qui naîtront dans ... des siècles ».

Le fait qui a guidé sa conscience de prêtre, il l'exprime dans une phrase qui résonne comme un cri : « Jésus... n'est pas pour eux le Fils de Dieu ». Comme le Père de Foucauld, il a été saisi par l'urgence de mettre le Christ au milieu d'eux pour que sa présence inconnue rayonne par elle-même : « Chaque nuit, c'est toujours la même prière qui chante sur mes lèvres : O Christ, vous êtes en moi par mon baptême et par mon sacerdoce ; donc en venant ici je vous ai porté au milieu de ce peuple... Voyez, je me suis fait Berbère : c'est pour que, en moi, vous aussi vous vous fassiez Berbère, et qu'aux yeux de votre Père toute votre prière, toute votre adoration, toute votre expiation soit vraiment celle d'un pauvre Berbère... pour que vous obteniez du Père qu'il mène ces âmes au Fils ».

L'ouvrage du Père Gorrée contient d'abord une courte biographie, qui est aussi un témoignage puisque l'auteur a connu intimement le Père ; une seconde partie groupe un certain nombre de textes du Père, qui permettent de se faire une idée de sa mystique. Comme celui du Père de Foucauld, le style du Père Peyriguière est dénué de toute rhétorique : mais dans cette pauvreté, une présence passe, d'un homme d'action entièrement donné à la contemplation, dans l'amitié unique du Christ. « Celui dont Jésus est la maladie ne saurait guérir », dit Ibn Arabi cité par le Père Gorrée : ce mot résume aussi bien la vie du Père de Foucauld que celle de son fils spirituel, telles que l'une et l'autre ont été mises à la portée de tous par l'auteur de *Sur les traces du Père de Foucauld.*

L. M. ORRIEUX

J.-M. PERRIN, o. p. *L'Evangile de la joie,* Paris, Aubier, 1954, 450 p.

La morale chrétienne est proposée dans l'Evangile sous forme de béatitudes. Le Christ veut nous donner sa joie, la joie divine. C'est dire que la joie tient dans la vie du chrétien une place centrale. Voilà ce que nous rappelle fort opportunément le P. Perrin dans un petit livre où il commence par décrire les grandes coordonnées de la joie chrétienne, puis en développe les aspects suivant les béatitudes, enfin nous introduit dans la joie comme exigence et voie concrète de sainteté.

Claude BOURGIN

Dictionnaire de spiritualité, fasc. XXVIII-XXIX, Episcopat-Etats de vie, Paris, Beauchesne, 1960.

Dans cet important fascicule double, on trouvera, parmi d'autres contributions, la fin de l'article consacré à l'épiscopat par Jo-

seph Lécuyer ; deux importantes notices sur l'érémitisme (en Orient, par le regretté Dom Clément Lialine et en Occident par Dom Pierre Doyère) ; une étude du P. Jean Galot sur l'eschatologie ; une synthèse sur l'Espagne, par divers auteurs ; une présentation de l'espérance par le P. Jean-Hervé Nicolas, o. p. Dans l'article sur l'Esprit Saint, c'est le P. Jacques Guillet qui traite de l'Ecriture, Dom Gribomont des Pères grecs, le P. Pierre Smulders des Pères latins, Dom Vandenbroucke de la liturgie et de l'action du Saint-Esprit dans les âmes, le P. S. Tromp du Saint-Esprit, âme de l'Eglise. Enfin le P. Jean-L. Witte étudie le Saint Esprit dans les Eglises séparées : en fait il s'agit uniquement du luthéranisme, du calvinisme et des sectes. La documentation de l'auteur assez abondante sur Luther et Calvin est plus courte sur le mouvement œcuménique. La bibliographie de cet article intéressant offre certaines lacunes (le livre du P. Chéry, *L'offensive des sectes,* par exemple) et des anomalies (l'ouvrage du P. Bouyer : *Du Protestantisme à l'Eglise,* n'est signalé que dans sa traduction anglaise ; par ailleurs *The Household of God* de L. Newbigin a été publié aussi dans notre langue). Dans l'article du P. Malevez sur la Vision de l'essence de Dieu, nous aurions souhaité quelques références aux positions orientales ; sans doute viendront-elles plus tard, par exemple à l'article Palamas.

M. B.

John Henry NEWMAN, *Le secret de la prière,* Sept sermons traduits et présentés par Denys GORCE, Paris, Alsatia, 1960, 174 p.

ID., *Choix de pensées,* extraites de ses œuvres, traduites et présentées par Denys GORCE (Théologie, pastorale et spiritualité 2), Paris, Lethielleux, 1958, 148 p., 6 NF.

« Le Dr Gorce, écrit le P. Bouyer, s'est dévoué comme peu l'ont fait pour assurer à la grande voix de Newman l'audience qu'elle mériterait d'avoir chez nous ». Les sermons introduits et traduits dans le premier de ces volumes datent de la période anglicane : mais Newman catholique n'a pas eu un mot à y changer. Quant aux pensées réunies dans le second ouvrage elles sont groupées par le compilateur autour des thèmes suivants : le monde invisible, Dieu, les anges, l'Ecriture, l'Eglise, les Pères, la religion, le chrétien, la foi, les idées maîtresses, le péché, le renoncement, la prière, l'eucharistie, la sainteté, la dévotion à la Vierge, l'éternité.

Des esprits chagrins affirment qu'on ne lit plus Newman aujourd'hui en France. Quel dommage si cela était vrai ! Nous préférons n'en rien croire et souhaiter bon succès aux deux petits livres du Dr Gorce.

R. B.

UN PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE AU PAYS DE LA BIBLE

Lumière et Vie et *L'illustré protestant* organisent ensemble, durant les prochaines vacances de Pâques (du 23 mars au 6 avril 1961), un pèlerinage œcuménique en Terre Sainte.

Des renseignements précis sur l'itinéraire et sur les conditions de participation pourront être fournis très prochainement. Mais d'ores et déjà — le nombre des places étant strictement limité — l'on peut envoyer son adhésion de principe à *Lumière et Vie*.

Ce pèlerinage réunissant des catholiques et des protestants sera dirigé conjointement par le P. René BEAUPÈRE, o. p. et le pasteur Henri EBERHARD, qui présentent ainsi leur projet :

L'Esprit souffle où il veut et il n'est pas nécessaire de faire le voyage de Jérusalem pour être au bénéfice de son action. L'on peut lire partout l'Ecriture Sainte.

Cependant la Bible n'est pas tombée du ciel. Elle est née au sein d'un peuple qui appartient à l'histoire de notre planète. La Parole de Dieu, contemporaine de tous les temps, s'est faite chair en un point précis de l'espace et du temps. Pour mieux comprendre la Révélation de Dieu, il n'est pas vain de mettre ses pas dans les pas de Jésus et dans ceux des prophètes et des apôtres. Il n'est pas vain d'aller relire l'évangile sur les bords du lac de Tibériade et d'écouter, sur l'esplanade du temple de Jérusalem les lamentations de Jérémie. Une connaissance plus

exacte du pays et de l'histoire bibliques peut aider à mieux saisir le message des Saintes Ecritures et à en vivre plus profondément.

Les chrétiens séparés reconnaissent tous dans l'Ecriture la Parole de leur Dieu. Pourquoi n'iraient-ils pas ensemble faire un pèlerinage aux sources ?

Dans les pays bibliques d'ailleurs la division des disciples du Christ s'étale honteusement, sous le regard de l'Islam et d'Israël. Symbole tragique, le Saint-Sépulcre, c'est-à-dire le lieu même où le Fils de Dieu offrit sa vie pour que tous soient un, est partagé et ce partage menace son existence même ! Tout royaume divisé contre lui-même...

Cependant l'aube commence à poindre. Les chrétiens, reconnaissant que leurs divisions sont contraires à l'évangile, aspirent à l'unité. Pourquoi des protestants et des catholiques ne se rendraient-ils pas ensemble en Palestine pour témoigner de ce que, au-delà de leurs divisions actuelles et dans le respect de l'enseignement de leur Eglise, ils peuvent déjà faire ensemble : lire l'Ecriture sur place, la méditer, s'aider mutuellement à la comprendre plus en profondeur, demander à Dieu dans la prière le don de l'Unité ?

Tel sera le sens de notre route œcuménique vers les pays bibliques toute animée par la volonté de mieux connaître la Bible et le souci de prier pour que tous les disciples du Christ soient un. Pourquoi ne viendriez-vous pas avec nous ?

René BEAUPÈRE, o. p.
Henri EBERHARD, pasteur

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1960

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	**15 NF** (1.500 f.)	**20 NF** (2.000 f.)	**3,50 NF** (350 f.)
Etranger	**18 NF** (1.800 f.)	**25 NF** (2.500 f.)	**4,00 NF** (400 f.)

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem, C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C.P. 1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse. ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 NF, ou 3 coupons-réponses internationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8.	*Crise de la Morale*	2,50 NF.
	11.	*La fin du monde est-elle pour demain ?*	4,00 NF.
1955	19.	*Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*	2,50 NF.
	20.	*Réflexions sur le travail*	2,50 NF.
	21.	*La morale du Nouveau Testament*	2,50 NF.
	24.	*De l'immortalité de l'âme*	2,50 NF.
1956	25.	*L'Islam*	2,50 NF.
	26.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, I*	2,50 NF.
	27.	*Le Baptême dans le Nouveau Testament, II*	2,50 NF.
	28.	*Où en est le communisme français ?*	2,50 NF.
	30.	*La Sainte Trinité, II*	2,50 NF.
1957	31.	*L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*	2,50 NF.
	32.	*Suicide et euthanasie*	2,50 NF.
	33.	*Réflexions sur le miracle*	2,50 NF.
	34.	*L'évolution humaine*	2,50 NF.
	35.	*Transmission de la foi et catéchèse*	4,00 NF.
1958	36.	*Le Rédempteur*	3,00 NF.
	37.	*Israël*	3,00 NF.
	38.	*La guerre*	3,00 NF.
	39.	*L'argent, I*	3,00 NF.
	40.	*Aspects du protestantisme*	3,00 NF.
1959	41.	*L'espérance*	3,50 NF.
	42.	*L'argent, II*	3,50 NF.
	43.	*Conception chrétienne de la femme*	3,50 NF.
	44.	*Amour de Dieu, amour des hommes*	3,50 NF.
	45.	*Le Concile œcuménique*	3,50 NF.
1960	46.	*La prédication*	3,50 NF.
	47.	*La conversion*	3,50 NF.
	48.	*Création et créature*	3,50 NF.
	49.	*Autorité et pouvoir*	3,50 NF.
	50.	*Vivre dans le monde*	3,50 NF.

Cahiers à paraître

1961	51.	*La confirmation*
	52.	*Le ciel*
	53.	*La tentation*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté. Pour l'étranger ils doivent être majorés de 0,50 NF.

PRIX : France, **3,50** NF
Etranger, **4,00** NF